STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Ştiinţe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.3-7

VALORILE ASPECTUALE ALE TIMPURILOR VERBULUI ROMÂNESC

Claudia CEMÂRTAN

Universitatea de Stat din Moldova

Articolul reia discuţia privind existenţa aspectului verbal, în calitate de categorie gramaticală, în alte limbi decât cele slave şi, în special, în limba română. Opiniile asupra acestui subiect sunt încă destul de controversate, chiar dacă afirmaţii şi argumente în sprijinul prezenţei acestei categorii au fost expuse, inclusiv în lingvistica românească, încă pe la mijlocul secolului trecut. Acceptând ideea sincretismului gramatical şi în cazul modalităţilor de expresie a aspectului verbal în limba română şi definind clar aria lui de referinţă, se ajunge la concluzia că limba română posedă aspectul în calitate de categorie gramaticală a verbului, asociată cu cea de timp, iar formele temporale ale verbului românesc se delimitează clar în două serii – cu aspect perfectiv şi cu aspect imperfectiv.
Cuvinte-cheie: *aspect verbal, valoare aspectual-temporală, sincretism gramatical, Aktionsart, aspect perfectiv–aspect imperfectiv, acţiune încheiată/neîncheiată, timpuri perfective, timpuri imperfective.*

ASPECTUAL VALUES OF ROMANIAN VERB TENSES

This article refers once again to the discussion on the existence of the verbal aspect, as grammatical category in other languages than the slave and, in particular, in Romanian.

Opinions on this subject are still quite controversial, even if statements and arguments to support the presence of this category were exposed – including Romanian linguistics – since the middle of last century.

Accepting the idea of grammatical syncretism and in case of verbal aspect expression in Romanian language and clearly defining the aspect aria of reference, it is concluded that the Romanian language has the aspect as verbal grammatical category, associated with the grammatical category of the tense, and Romanian temporal forms of the verb is clearly delimited in two series – one with the perfective aspect and the other with imperfective aspect.
Keywords: *verbal aspect, aspectual-temporal value, grammatical syncretism, Aktionsart, perfective aspect - imperfective aspect, completed action / unfinished action, perfect tenses, imperfect tenses.*

O teză bine cunoscută şi unanim acceptată este că noţiunea de *aspect verbal* a fost pusă în circulaţie pentru prima dată de gramaticile limbilor slave, iar apoi aplicată şi la sistemele gramaticale ale altor limbi datorită studiilor lui G.Curtius. Bibliografia impresionantă ce ia în dezbatere acest concept ne permite să-l considerăm astăzi unul dintre cele mai elaborate, dar şi mai controversate subiecte ale lingvisticii contemporane. Chiar şi definiţiile acestei categorii lingvistice par a varia la infinit, fiecare autor propunând-o pe a sa, fără a se mai preocupa, decât rareori, să o compare cu ale altor cercetători, pentru a găsi punctele lor comune sau pentru a evidenţia clar divergenţele şi a le justifica. Situaţia de astăzi în domeniul aspectologiei este comparabilă cu cea despre care încă J.Vendryes, constatând că „nu este în lingvistică o problemă mai dificilă decât cea a aspectului verbal, care să fie mai controversată şi în privinţa căreia părerile să fie atât de divergente", preciza: „Nu există acord nici în privinţa definiţiei însăşi a aspectului, nici în ceea ce priveşte raporturile dintre aspect şi timp, nici asupra modului de exprimare a aspectului, nici asupra locului care ar trebui să i se recunoască aspectului în sistemul verbal al diferitelor limbi" [1, p.84].

Multiplele cercetări şi discuţii purtate în jurul categoriei gramaticale a aspectului verbal şi a fenomenelor adiacente lui, iar, mai nou, şi a câmpului funcţional-semantic al aspectualităţii în sens larg, au generat o diversitate impresionantă de opinii şi interpretări, variind între acceptarea acestei categorii gramaticale doar pentru unele limbi (de regulă, cele slave) şi recunoaşterea caracterului ei universal, a prezenţei ei, într-o formă sau alta, în toate limbile.

Unii slavişti (V.V. Vinogradov, C.C. Regnell, A.Mazon, M.Mey ş.a.) consideră că esenţa aspectului ar consta în exprimarea limitei interne a acţiunii, întemeindu-şi opiniile pe aşa-zisa „teorie a preverbelor vide", al cărei principal obiectiv este demonstrarea existenţei în limba rusă a unor preverbe, care, ataşate la o temă imperfectivă, transferă verbul la aspectul perfectiv, fără a determina vreo modificare a semanticii lexicale a verbului respectiv, argumentând, în acest fel, caracterul flexionar al categoriei aspectului verbal. Chiar din capul locului poate fi sesizată „vulnerabilitatea" acestei poziţii, dacă luăm în considerare că preverbele (prefixele) nu sunt tocmai flexiuni şi nicidecum nu sunt purtătoare doar a sensurilor gramaticale, oricât de „vide" ar fi ele.

De fapt, chiar în lingvistica rusă mai recentă, reprezentanții unei alte teorii (A.Dostál, K.Nettberg, Iu.Maslov, A.Bondarko) au arătat şi au demonstrat cu suficiente şi plauzibile argumente că prefixarea nu poate fi considerată un mijloc de exprimare a aspectului verbal, prefixele comportând, de rând cu semnificația de perfectiv (de regulă, ca efect secundar), şi alte valori aspectuale – cele de moduri ale acțiunii (способы действия). Ei consideră că esența aspectului constă în exprimarea caracterului integral/neintegral al acțiunii, critică „teoria preverbelor vide", calificând procedeul de „perfectivare" drept unul derivativ, nu formativ, şi aduc în discuție conceptul de *modalitate a acțiunii* (Aktionsart), teoria câmpurilor funcțional-semantice, precum şi problema universalității aspectului verbal.

Şi în domeniul studiilor romanice atestăm numeroase tendințe în cercetările aspectuale. Unii lingvişti, ca G.Guillaume, K.Togeby sau J.Dubois, sunt de părere că în limbile romanice există categoria aspectului verbal, care se bazează pe opozițiile morfologice de forme verbale simple şi forme verbale compuse. Alții, ca M.Grevisse sau F.Brunot, de exemplu, tratează problema aspectului într-un sens foarte larg, înglobând în noțiunea de aspect toate semnificațiile aspectuale existente, fără a face o delimitare între cele morfologice şi cele lexicale.

O realizare importantă a investigărilor consacrate tipologiei aspectuale a constituit-o acceptarea ideii conform căreia categoria aspectului, pe de o parte, este universală (cu alte cuvinte, expresia gramaticală a sensurilor ce aparțin zonei semantice aspectuale se atestă în majoritatea covârşitoare a limbilor lumii), iar, pe de altă parte, în diferite limbi ea poate să difere esențial. Însă, faptul că primele încercări de conceptualizare teoretică a noțiunii de aspect gramatical au fost întreprinse, în fond, pe materialul limbilor slave a marcat evident cercetările timpurii ale acestei categorii, aşa încât s-a ajuns la concluzia că o categorie universală a aspectului trebuie numaidecât să fie similară „aspectului slav", de unde şi multiplele afirmări, unele chiar de dată recentă, privind absența unei categorii a aspectului în afara spațiului idiomatic slav sau exclusivitatea opoziției aspectuale în limbile slave. În urma unei asemenea abordări, anumite trăsături idiosincretice ale expresiei aspectului slav erau acceptate în calitate de însuşiri/mărci universale ale acestei categorii, iar fenomenelor cu caracter aspectual din alte limbi li se atribuiau nişte calificări confuze şi eronate de tipul „modalitate a acțiunii", „perfectivitate" şi chiar „timp gramatical" (cum s-a procedat vreme îndelungată în tradiția descrierii limbilor germanice sau romanice).

Trebuie să recunoaştem că au dreptate cercetătorii [2, p.307; 3, p.50] care consideră că expresia formală a aspectului gramatical al verbului (prin temă, flexiune sau forme analitice) nu este prioritară. În schimb, pentru expresia gramaticală a aspectului este important că totalitatea sau cea mai mare parte a lexicului verbal prezintă opoziții cu valoare aspectuală grație paradigmelor formelor gramaticale ale verbului însuşi: în rusă, opoziția paradigmelor de conjugare a formelor perfective în raport cu cele imperfective ale aceluiaşi verb la trecut sau la viitor (*прошедшее совершенное* ↔ *прошедшее несовершенное*, *будущее совершенное* ↔ *будущее несовершенное*); în limbile romanice, opoziția timpurilor gramaticale care denotă procesul în desfăşurarea lui în raport cu cele care redau o derulare limitată (terminată sau întreruptă) a procesului (*perfectul* ↔ *imperfectul*, *viitorul anterior* ↔ *viitorul simplu*).

În opinia noastră, limbile indo-europene posedă categoria aspectului verbal, fiecare din ele dispunând de propriile modalități de exteriorizare a acestuia. Dacă unele dintre acestea, ca cele slave sau semitice, folosesc anumite morfeme specializate (afixe) pentru a le exprima, în altele, ca cele romanice sau germanice, categoria aspectului este fuzionată cu cea a timpului, utilizându-se aceleaşi morfeme pentru a le exprima. Această idee o regăsim şi la W.Breu, care afirmă că, de fapt, tipul slav şi tipul romanic ale aspectului verbal nu se deosebesc chiar atât de mult, după cum pare la prima vedere, precizând că „din punctul de vedere al planului expresiei, principala deosebire dintre aspectul slav şi cel romanic constă în faptul că tipul slav se exprimă prin diferite teme verbale, adică pe cale derivativă, iar cel romanic – în principiu, prin flexiune. Pentru exprimarea opoziției aspectuale romanice există o singură temă, terminațiile referindu-se la un timp concret, la un mod concret şi la un aspect concret" [4, p.509-510].

Şi în lingvistica românească problema aspectului a fost luată şi reluată în discuție de mai mulți cercetători, majoritatea însă, din păcate, fie că s-au lăsat influențați de stereotipurile slave şi au tot „bătut pasul", întrecându-se să afirme – cu şi fără argumente – că în română aspectul verbal nu există, alții, admițându-l în principiu, îi extind limitele – de altfel, ca şi în alte lingvistici romanice – încorporând în el, de rând cu aspectul propriu-zis, în calitatea sa de categorie gramaticală, şi toate celelalte valori aspectuale, care, de fapt, aparțin Aktionsart-ului. Şi asta în situația când în lingvistica românească, încă în anii '50 – '60 ai secolului trecut,

redutabilul filolog ieşean Gheorghe Ivănescu a încercat să fundamenteze o nouă teorie a aspectului, acesta aflându-se printre preocupările sale majore. Cercetările ample şi meticulos argumentate pe care G.Ivănescu le-a realizat asupra subiectului în discuţie s-au concretizat într-o lucrare de o reală ţinută academică – *Le temps, l'aspect et la durée de l'action dans les langues indo-européennes* [5], studiu ignorat, din păcate, de aproape întreaga comunitate lingvistică românească. De altfel, şi G.Ivănescu arată că ideea caracterului universal al aspectului verbal a fost susţinută de somităţi ale lingvisticii, cum sunt Hermann Paul [6], Jerzy Kuryłowicz [7], Gustave Guillaume [8,9], acesta din urmă demonstrând legătura strânsă existentă între timp şi aspect. G.Ivănescu se declară adeptul acestei teze şi consideră că a fost o eroare separarea totală a celor două realităţi, pe motiv că indo-europeana primitivă ar fi avut numai aspect şi că apariţia timpurilor ar fi fost tardivă. El precizează că numai faptele ce se subordonează aspectului ţin de domeniul gramaticii, pentru că numai ele prezintă o exprimare *gramaticală*, iar celelalte caracteristici aparţin lexicului, întrucât ele nu prezintă o realizare gramaticală.

G.Ivănescu îşi fondează cercetarea pe comparaţia între timpurile indicativului din română şi imperfectivele şi perfectivele din rusă, arătând că în limba rusă, sub raport formal, perfectivele se formează de la imperfective *cu mijloace lexicale*, în special cu prefixe şi sufixe, dar şi cu ajutorul vocalelor tematice, în timp ce desinenţele rămân aceleaşi: *ja pišu* / *ja napiš**u***; *ja pis**àl*** / *ja napis**àl***. În rezultat, el identifică patru condiţii pentru a justifica demonstraţia că există aspect şi în limbile indo-europene neslave: cele romanice şi germanice (fără engleză):

a) caracterul universal al categoriei aspectului;
b) nediferenţierea exprimării formale a timpului şi aspectului;
c) limitarea aspectului la caracteristicile imperfectiv, perfectiv şi iterativ;
d) considerarea aspectului drept o categorie *morfologică*, iar a *duratei* acţiunii (Aktionsart) drept o categorie *lexicală*.

Ca atare, în rusă şi în celelalte limbi slave aspectul este exprimat *lexical*, pe când în română şi în alte limbi indo-europene moderne neslave aspectul se marchează *morfologic*, în română, după cum am văzut – prin *desinenţe*. Particularitatea, în română, de pildă, constă în aceea că aspectul este mascat de sensul temporal al desinenţelor, ceea ce clarifică o altă problemă – cea a sincretismului desinenţial din română în exprimarea concomitentă a timpului şi a aspectului [10, p.90].

Premisele identificate de Gh.Ivănescu ar fi dat un impuls edificator în soluţionarea problemei aspectului în limba română, dacă n-ar fi fost ignorat în lingvistica românească, aşa cum am mai menţionat, aproape în totalitate. Am admis această „digresiune" pentru a observa că la studierea unei noţiuni, înainte de a declara prezenţa sau absenţa ei în limbă, e bine să se ia în calcul nu doar afirmaţiile făcute de unii lingvişti, fie şi notorii, dar şi argumentele pe care le aduc aceştia în susţinerea respectivelor afirmaţii. În caz contrar, ajungem la fluctuaţii şi confuzii care pot continua la nesfârşit.

Chiar dacă pornim de la modelul slav / rusesc (ca să respectăm tradiţia), cadrul aspectului trebuie menţinut şi tratat în limita opoziţiei *perfectiv* ↔ *imperfectiv* (ceea ce înseamnă „terminat ↔ neterminat", „încheiat ↔ neîncheiat", „совершенный ↔ несовершенный", „achevé ↔ inachevé"), avându-se în vedere manifestarea acestor sensuri în formele gramaticale ale verbelor (oricare ar fi sensurile lor lexicale), şi nu în semantica lui (pentru că termenii *perfectiv* şi *imperfectiv* se utilizează şi pentru denumirea unor clase lexicale – *verbe perfective* (a sparge, a descoperi, a sigila, a obţine ş.a.) şi *imperfective* (a vorbi, a cleveti, a glumi, a hohoti etc.)[1], însă aceste caracteristici aparţin deja categoriei *Aktionsart*.

Ideea nu e chiar cu totul originală, este una, pur şi simplu, ignorată. O regăsim şi la alţi cercetători, cum este Cr.Călăraşu, care, încă în 1987, scria că „cele două semnificaţii aspectuale în jurul cărora se grupează timpurile verbale româneşti sunt exprimarea unei acţiuni **neîncheiate** şi exprimarea unei acţiuni **încheiate**" [12, p.41], sau D.Irimia, după care „categoria gramaticală a aspectului se dezvoltă în limba română prin ***opoziţia dintre doi termeni corelativi*** (*subl.n.* – C.C.): **perfectiv** şi **imperfectiv**" [13, p.119]. Mai mult decât atât (à propos, de argumente!): savantul ieşean precizează că „în limba română, categoria gramaticală a *timpului* înglobează în desfăşurarea opoziţiilor sale interne şi categoriile gramaticale *aspect* şi *mod*, într-un proces de solidarizare în parte asemănătoare cu cel propriu complementarităţii categoriilor de *persoană* şi *număr*" [13, p.118], teză care aduce suficientă claritate şi discernământ în aceste lucruri atât de încurcate.

---

[1] Exemple citate după: [11, p.36]

Pentru că această claritate şi discernământ ar aduce puţină lumină şi în lingvistica românească de dincoace de Prut, în care, aproape în unison, se neagă existenţa aspectului verbal sau se admite „parţial". Spre exemplu, trezeşte nedumerire, cel puţin, interpretarea propusă de E.Constantinovici, care, după ce include printre ***categoriile gramaticale ale verbului*** (*subl.n.* – C.C.), alături de cele de timp, diateză, mod, persoană, număr şi gen, şi pe cea de *aspect*[2], susţinându-şi teza şi cu o precizare din *Dicţionarul de Ştiinţe ale Limbii* – „Categoriile de timp şi *aspect* sunt legate de caracteristica de proces a verbului" [14, p.563] (deci, recunoscând, oarecum, categoria gramaticală a aspectului), la un moment dat conchide: „Deci, în limba română, lipsind mijloacele formale, morfematice care marchează opoziţia dintre aspecte în cadrul aceluiaşi lexem, nu se poate vorbi despre **categoria gramaticală a aspectului**" (*subl.aut. E.C.* – C.C.) [11, p.23]. Asta în condiţiile în care însăşi autoarea defineşte timpurile verbale prin raportarea lor şi la coordonata de „terminat" sau „neterminat" (A se vedea: „Imperfectul exprimă o acţiune trecută şi neterminată" [11, p.23], „Perfectul compus exprimă o acţiune trecută şi terminată înaintea momentului vorbirii" [11, p.24], „Perfectul simplu exprimă o acţiune trecută şi terminată înaintea momentului vorbirii" [11, p.26], „Mai mult ca perfectul exprimă o acţiune trecută, terminată înaintea altei acţiuni încheiate în trecut" [11, p.27] ş.a.m.d.). Argumentul cu „lipsa mijloacelor formale, morfematice care marchează opoziţia dintre aspecte" este şi el unul perimat, pentru că, dacă ne-am propune ca scop să identificăm „mijloace formale, morfematice", specifice fiecărei categorii gramaticale, ne-am pomeni cu o suită întreagă de categorii cărora nu le-am putea delimita morfemele lor specifice. Dar este deja o axiomă că în limbile flective, cărora aparţine şi româna, morfemele sunt polivalente, polisemantice, ele înglobând mai multe sensuri gramaticale – dovada cea mai apropiată sunt categoriile de persoană şi număr. Dar şi „mărcile flexionare" ale diferitor timpuri, enumerate în studiul menţionat, nu sunt numai ale timpurilor numite şi ar oferi mult material de discuţie, pe care o evităm acum din lipsă de timp şi de spaţiu. Mai mult decât atât, chiar şi în lingvistica slavă, de unde, de fapt, vine în cea românească (şi nu numai) ideea despre „expresia formală specială a opoziţiilor aspectuale", s-a renunţat la această poziţie rigidă, pentru că materialul slav o dezminte (uneori chiar mai convingător decât cel romanic) şi s-a admis posibilitatea expresiei sincretice a aspectului împreună cu alte categorii (chiar şi lexicale).

Dacă renunţăm la acest formalism excesiv şi admitem teza despre amalgamarea expresiei categoriilor gramaticale, ne rămâne să ne concentrăm asupra semanticii exprimate de formele verbale, delimitând între formele temporale (= timpurile gramaticale) care exprimă acţiuni *perfective* (= încheiate, terminate) şi cele care exprimă acţiuni *imperfective* (neîncheiate, neterminate).

În cele mai multe cazuri, chiar definiţiile timpurilor respective ne ajută la identificarea aspectului, aşa cum am arătat mai sus. De fapt, cele patru „valori" ale timpului trecut sunt valori aspectuale (elocvente şi concludente în acest sens sunt descifrările etimologice ale termenilor: lat. *perfectum* < verbul *perficio* „a face până la sfârşit, a termina", iar *imperfectum* este format prin negarea primului termen; la fel şi rusescul *совершенный*, calchiat, ca şi alţi termeni gramaticali, după termenii latini, < *совершить* „a îndeplini, a săvârşi"), altfel – cum se întreba cândva şi Gh.Ivănescu – de ce am avea nevoie tocmai de patru forme de trecut? Însă mai convingătoare decât definiţiile sunt înseşi formele despre care vorbim.

Analiza lor am putea-o porni de la cele sintetice, ele incluzându-şi toate sensurile gramaticale într-un singur complex fonetic – cuvânt. În şirul timpurilor cu aspect imperfectiv se includ (aş zice, tradiţional):

Prezentul – care exprimă o acţiune desfăşurată în momentul vorbirii şi, prin urmare, neîncheiată: *citeşte, cântă, fuge, cade, trăieşte, moare* etc.;

Imperfectul – care exprimă o acţiune desfăşurată în trecut, neterminată sau despre care nu se ştie dacă s-a încheiat: *citea, cânta, fugea, trăia, murea* etc.;

Perfectul simplu şi *mai mult ca perfectul* pot fi incluse în timpurile perfective după aceleaşi criterii şi confirmate prin exemplele de rigoare.

Iimperfectiv este şi *gerunziul* (*citind, cântând, fugind, trăind, murind*), el exprimând „o acţiune în desfăşurare" [11, p.43], pe când participiul este perfectiv şi exprimă o acţiune „suferită sau realizată de subiect" [11, p.44] (*citit, cântat, trăit, murit = mort*).

---

[2] Cf.: „Totalitatea formelor predicative constituie conjugarea verbului. Prin opoziţia acestor forme se exprimă următoarele categorii gramaticale: d i a t e z a, m o d u l, t i m p u l, a s p e c t u l, p e r s o a n a, n u m ă r u l şi g e n u l" [11, p.7].

De menţionat că în limba română, chiar mai mult decât în cea rusă, aspectul este o categorie care „traversează toate verbele" (să ne amintim că în rusă există verbe monoaspectuale – *perfectiva tantum* şi *imperfectiva tantum*), indiferent de apartenenţa lor la clasa aspectuală (Aktionsart). Cu alte cuvinte, verbele perfective, momentane ş.a. se conjugă şi exprimă şi valori aspectuale gramaticale de „neîncheiat" (*adorm, ajung, aprind, cad, lovesc, sparg, obţin* sau *adormeam, ajungeam, aprindeam, cădeam, loveam, spărgeam, obţineam*), doar că acestea „deviau" spre ideea de iterativitate, adică de acţiune repetată, în special formele de imperfect, ceea ce din punct de vedere gramatical nu exclude caracterul imperfectiv, neterminat al acţiunii iterative), iar verbele durative, imperfective pot exprima şi exprimă valori aspectuale perfective, încheiate (*arse, dormise, căutase, înotase, se distrase, lucrase*), care, bineînţeles, exprimă acţiuni durative – prin semantica verbului – dar încheiate.

Revenind la identificarea valorilor aspectuale ale formelor temporale, şi anume – la formele temporale analitice, credem că se poate merge pe două căi:

a) fie prin analogie cu cele sintetice, şi atunci prezentul (conjunctiv, condiţional, prezumtiv) va comporta valori imperfective, iar perfectul (conjunctiv, condiţional, prezumtiv) – valori perfective;
b) fie prin raportarea la sensurile elementelor lor constitutive: cele formate cu gerunziu, care este imperfectiv, sunt şi ele imperfective (prezumtivul prezent), iar cele construite cu participiul, care este perfectiv – perfective (perfectul compus, perfectul conjunctiv, condiţional, prezumtiv etc.).

În ambele cazuri vom obţine două serii de forme verbale temporale, orânduite după criteriul aspectual:

✓ ***imperfective:*** prezentul (indicativ, conjunctiv, condiţional, prezumtiv), imperfectul, viitorul I, gerunziul, infinitivul;
✓ ***perfective:*** perfectul (indicativ – simplu şi compus, conjunctiv, condiţional, prezumtiv), mai mult ca perfectul, viitorul II, participiul, supinul.

Toate celelalte valori, numite aspectuale (chiar şi în GA 2005) şi enumerate de rând cu cele examinate aici, aparţin categoriei *Aktionsart*-ului, care este o categorie lexicală, semantică şi care trebuie, în sfârşit, clar delimitată de cea gramaticală a aspectului.

Bibliografie:

1. VENDRYES, J. La comparaison en linguistique. En: *Bulletin Société Linguistique* (Paris), 1942-45, t.42, fasc.1.
2. МАСЛОВ, Ю.С. К основаниям сопоставительной аспектологии. В: *Вопросы сопоставительной аспектологии.* Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1978.
3. LERAT, P. L'aspect dans le lexique français contemporain. En: *Cahiers de Lexicologie*, 39, p.48-54.
4. БРОЙ, В. Сопоставление славянского глагольного вида и вида романского типа (аорист:имперфект:перфект) на основе взаимодействия с лексикой. В: *Типология вида: проблемы, поиски, решения*. Москва, 1998, с.508-513.
5. IVĂNESCU, G. Le temps, l'aspect et la durée de l'action dans les langues indo-européennes. En: *Mélanges linguistiques*, publiés a l'occasion du VIIIe Congrès International des Linguistes à Oslo, du 5 au 9 août 1957. Bucureşti: Editura Academiei Române, 1957.
6. PAUL, H. *Prinzipien der Sprachgeschichte*. Tübingen, 1968.
7. KURYŁOWICZ, J. *L'apophonie en indo-européen.* Wrocław, 1956.
8. GUILLAUME, G. *Temps et verbe. Théorie des aspects, des modes et des temps*. Paris, 1929.
9. GUILLAUME, G. Immanence et transcendences dans la catégorie du verbe. En: *Psychologie du langage*. Paris, 1933.
10. DRINCU, S. Aspectul verbal în concepţia lui G.Ivănescu. În: *Analele Universităţii Timişoara*, L, 2012, p.87-92.
11. CONSTANTINOVICI, E. *Semantica şi morfosintaxa verbului în limba română*. Chişinău, 2007.
12. CĂLĂRAŞU, C. *Timp, mod, aspect în limba română în secolele al XVI-lea – al XVIII-lea*. Bucureşti, 1987.
13. IRIMIA, D. *Morfo-sintaxa verbului românesc*. Iaşi: Editura Universităţii „Al.I. Cuza", 1997.
14. BIDU-VRÂNCEANU, A., CĂLĂRAŞU, C., IONESCU-RUXĂNDOIU, L., MANCAŞ, M., DINDELEGAN, G. *Dicţionar de Ştiinţe ale Limbii*. Bucureşti, 2001.

Prezentat la 01.10.2015

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Ştiinţe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.8-11

CONSIDERAŢII LA SINTAXA VERBULUI *A (SE) FACE*

Elena ZGÂRCIBABĂ

Universitatea de Stat „Bogdan Petriceicu Hasdeu" din Cahul

De-a lungul timpului, alături de verbele predicative, s-a conturat o clasă aparte de verbe nepredicative ce cuprinde semicopulativele şi semiauxiliarele. ***A (se) face*** este un verb, a cărui capacitate funcţională se datorează ariei semantice bogate, verbul fiind atestat cu următoarele valori: ca verb predicativ, semicopulativ şi semiauxiliar.

Cuvinte-cheie: *verb polisemantic, predicat verbal, predicat nominal, predicat verbal compus, verb predicativ, verb copulativ, verb semiauxiliar.*

CONSIDERATIONS OF *TO DO* VERB`S SYNTAX

Being a polysemantic verb from the old fund of the language, it is welcome to attest combinatory possibilities depending on the context where it appears. Thus, given verb may have the function of predicate in the sentence, can be regarded as copula and semiauxiliar verb.

Keywords: *polisemantic verb, verbal predicat, nominal predicat, compound verbal predicate, predicate verb, copula, semiauxiliar verb.*

A (se) face (lat. *facĕre*) este un verb polisemantic din fondul de bază al limbii române care prezintă interes din punctul de vedere al structurilor sintactice pe care le actualizează în limbă. Este cunoscut faptul că un cuvânt poate intra, în funcţie de context, în anumite relaţii, realizând diferite structuri prototipice, reieşind din valenţele sale semantice, precum şi din valenţele sintactice. Astfel, este necesar să fie evidenţiat numărul şi felul unităţilor lexicale cu care verbul *a (se) face*, supus studiului, intră în relaţii sintactice într-un anume enunţ cu scopul de a încerca să surprindem tipologia structurilor în care figurează acest verb. În articol întreprindem o modestă încercare de iniţiere a unui studiu despre comportamentul sintactic al verbului *a (se) face*.

Preconizăm o cercetare dintr-o perspectivă moderat structurală ce ne predispune la o descriere cu accente de analiză formală, dar care nu exclude nici factorul semantic, bazat pe lucrări de orientare modernă şi tradiţională, deoarece, conform opiniei mai multor specialişti, criteriul formei (informaţia gramaticală) trebuie îmbinat cu criteriul conţinutului (informaţia semantică), o analiză strict formală nu este posibilă [Dimitriu: 1982, 196]. În accepţia lui Gh.Trandafir, „între lingvistica tradiţională românească şi cea modernă... există o relaţie de intersecţie, nu de opoziţie..." [Trandafir: 1982, p.5].

De-a lungul timpului, alături de verbele predicative, s-a conturat o clasă aparte de verbe nepredicative ce cuprinde semicopulativele şi semiauxiliarele şi din această perspectivă prof. A.Ciobanu pledează pentru recunoaşterea celor trei poziţii sintactice ale verbelor:

Poziţia I – verb predicativ – verbum finitum, realizând predicatul verbal simplu;

Poziţia a II-a – verbul semicopulativ ca element al predicatului nominal;

Poziţia a III-a – verb semiauxiliar – component al predicatului verbal compus [Ciobanu: 1976, p.39].

Prin urmare, descrierea comportamentului sintactic al verbului *a (se) face* este determinată de obiectivul propus: punerea în evidenţă a structurilor pe care acest verb este susceptibil a le realiza în limbă în baza relaţiilor ce se stabilesc între elementele componente ale acestor structuri, insistând şi asupra poziţiilor sintactice specifice verbului. După cum se atestă în literatura de specialitate, *a (se) face* este un verb, a cărui capacitate funcţională se datorează ariei semantice bogate, verbul fiind atestat cu următoarele valori: ca verb predicativ, semicopulativ şi semiauxiliar [Ciobanu: 1976, p.127].

Pornind de la sensurile înregistrate în diferite dicţionare ale limbii române, verbul *a (se) face* poate actualiza, ca **verb predicativ**, mai multe tipare sintactice prin intermediul următoarelor valori semantice:

A face, ca verb tranzitiv cu sensul de *a realiza, a produce ceva*, *a întocmi, a alcătui, a făuri, a fabrica, a construi, a clădi, a dura, a găti, a prepara, a compune, a scrie, a crea, a stabili, a institui, a aprinde (focul), a câştiga (bani),* poate genera următorul tipar sintactic: **subiect/verb predicativ personal/complement direct.**

Exemple prototipice:

– Mihaela face o pălărie din paie.
– Făt-Frumos a făcut un pod de aur.
– Mama a făcut o mâncare gustoasă.



– Toma face versuri bune.
– Ei fac legi aspre.
– Noi am făcut un foc la marginea pădurii.
– Voi aţi făcut mult praf electoral.
– Tu să nu faci urme pe podeaua curată.
– El face bani din vânzarea laptelui.

Un alt tipar sintactic pe care îl actualizează verbul *a face* este următorul: **subiect/complement indirect/ verb predicativ personal/complement direct.**

Exemple prototipice:
– Copilul îşi face o jucărie.
– Ana îşi face o rochie.
– El îşi face o casă frumoasă.
– Ea îşi pregăteşte cina.
– Ei îşi fac legi convenabile.
– Alţii îşi fac bani pentru zile negre.

Verbul *a face,* **când exprimă acţiunea de *a produce din sine,* realizează** următorul tipar sintactic: **subiect/ verb predicativ personal/complement direct.**

Exemple prototipice:
– Împărăteasa făcu un fecior.
– Găina a făcut un ou de aur.
– Prăsadul a făcut pere de argint.
– Păpşoiul va face tăciune.

Cu un sens foarte larg, exprimând acţiunea de *a lucra, a săvârşi ceva*, verbul *a face* **realizează** acelaşi tipar sintactic: **subiect/verb predicativ personal/complement direct.**

Exemple prototipice:
– Ana n-a făcut nimic astăzi.
– Toma a făcut tărăboi mare.
– Eu voi face porunca dumitale.
– El face avocatură.
– Ea face semn cu mâna.
– Noi am făcut un drum lung.
– Tu ai făcut ani mulţi de slujbă.
– El a făcut tovărăşie cu mine.

În cadrul acestor structuri, verbul *a face* cu valoare personală, tranzitiv, are următoarele particularităţi de construcţie:

1. Subiectul se actualizează prin nume animate în majoritatea cazurilor, dar se atestă şi câteva exemple de nume inanimate când **exprimă acţiunea de *a produce din sine*.**
2. Complementul direct dispune de o clasă de substituţie, specializată în dependenţă de fiecare sens al verbului, realizarea acestuia fiind posibilă prin substantive concrete şi abstracte.

În acest context, este oportun să amintim afirmaţia profesorului A.Ciobanu care susţine că verbul *a se face* este predicativ în cadrul sintagmelor factitive – nişte structuri specifice cu doi actanţi, în care verbul dat impune o acţiune celuilalt verb din componenţa acestei structuri: Eu *te fac s-auzi* în taină/Mersul cârdului de cerbi. (M.Eminescu) [Ciobanu: 1976, p.127].

A se face cu sensul *a se preface* este verb predicativ şi în cadrul structurilor **subiect/verb predicativ, personal, reflexiv, intranzitiv/predicativ suplimentar** în exemple de tipul: Vulpea s-a făcut moartă; Ea se făcu bolnavă; Împăratul se făcu supărat.

Caracteristic pentru asemenea structuri este actualizarea obligatorie a predicatului prin varianta reflexivă a verbului *a se face,* precum şi ocuparea obligatorie a poziţiilor sintactice de subiect şi predicativ suplimentar.

Referindu-ne la ***a** doua poziţie sintactică*, cea de **verb copulativ**, *a (se) face* apare cu această valoare când exprimă acţiunea *de a da sau de a atribui unei fiinţe sau unui lucru o altă stare, însuşire, formă sau menire decât cea pe care o avea sau o are,* precum şi sensul de *a preface, a schimba, a transforma în …* realizează următorul tipar sintactic: subiect/verb copulativ/nume predicativ în exemple de tipul: Stătea pe gânduri şi se

uita la lampă. O făcu iarăşi mai mică. (N.Dumitriu) Stai, măi Fulgo, barbă neagră, Să te fac cu mintea-ntreagă. (V.Alecsandri) Însuşi Sinan-paşa cel grozav… venise să facă ţara paşalâc. (P.Ispirescu) [DLRLC: 1956, p.248-249].

A (se) face este considerat copulativ matricial, iar, în baza clasificării după criterii semantice, face parte din subclasa copulativelor aspectual-dinamice [GALR: 2005, p.280-281]. Din punct de vedere sintactic, acest verb se caracterizează prin prezenţa obligatorie a unui clitic reflexiv, realizarea lui copulativă fiind imposibilă în afara cliticului [GALR: 2005, p.283].

Prin urmare, cu sensul *de a ajunge într-o anumită stare, a deveni,* verbul *a (se) face,* reflexiv, realizează poziţia de verb copulativ: Copilul se făcu mai isteţ.

Tot aici este necesar a aminti: copulativul *a se face* admite predicaţia categorizantă, permiţând realizări în construcţie cu un nume predicativ printr-o clasă de substituţie ce denumeşte nume de funcţii, demnităţi, meserii şi pronume interogativ/relativ *ce*; în plus, admite şi o predicţie calificativ-apreciativă, ceea ce lărgeşte clasa de substituţie la construcţii cu adjectiv, precum şi la construcţia cu adverbul calificativ *cum* (El se face profesor/inginer/muzician., Ce se face Ion?; El se face mai înţelept/frumuşel., Cum se face el?) [GALR: 2005, p.282].

Profesorul A.Ciobanu, realizând analiza distributivă a verbului *a se face,* atestă următoarele reprezentări ale acestui verb dat în calitate de copulativ: *deveniendi, simulandi* şi *transformandi*. Totodată, se menţionează că prima reprezentare este cea mai răspândită în limbă, sensul verbului *a se face* fiind sinonim cu *a deveni*: Când *s-a face mai mărişor*, are să înceapă a-i mirosi a catrinţă… (I.Creangă) A doua reprezentare, *simulandi*, este confirmată prin exemple de tipul: Ion se face bolnav; Ion se face prost, iar reprezentarea *transformandi* este atestată pe baza exemplelor de tipul: Şi cum s-au dus ei, Sfarmă-Piatră *se făcu o pietricică* şi se puse sub laiţă. (I.Creangă) [Ciobanu: 1976, p.131-137].

În acest context, considerăm că este oportun să luăm în discuţie opinia profesorului A.Ciobanu expusă în cadrul analizei verbului *a se face,* care presupune interpretarea structurilor de tipul *a se face + adjectiv/ substantiv = verb eventiv* drept predicate verbale, nu predicate nominale, în exemplele următoare: Ion s-a făcut bogat = Ion s-a îmbogăţit; Ion s-a făcut vesel = Ion s-a înveselit; Ei s-au făcut tovarăşi = Ei s-au întovărăşit; Ei s-au făcut boieri = Ei s-au boierit. etc., verbul copulativ fiind calificat drept copulă falsă [Ciobanu: 1976, p.134-135].

Într-adevăr, interpretarea acestor structuri întâmpină anumite dificultăţi, luând în considerare că nu toate construcţiile de acest tip pot fi echivalate cu un verb: Ion s-a făcut inginer/mare/ofiţer/procuror. Pe de altă parte, s-a constatat că între structura dată şi verbul format prin derivare de la un adjectiv/substantiv nu există o echivalenţă, adică o egalitate de valori morfologică, semnificaţie lexicală şi funcţie sintactică [Maznic: 2005, p.128].

În GALR, de asemenea, se insistă asupra acestei deosebiri: Construcţiile cu *a face* urmat de adjectiv sau substantiv sunt parţial sinonime cu verbele derivate de la adjectivul sau substantivul respectiv, obţinute prin ataşarea de sufixe verbale de tipul *a face* (*să fie*) *galben – a îngălbeni*, *a face* (*să fie*) *dulce – a îndulci*, *a face* (*să fie*) *bogat – a îmbogăţi* etc., specificându-se că diferenţa semantică importantă dintre cele două posibilităţi de exprimare a procesului cauzativ este că verbele derivate sunt orientate spre *procesul* eventiv, pe când construcţia analitică este orientată spre *starea rezultată* (subl. noastră) [GALR: 2005, p.177].

Considerăm că tot astfel trebuie interpretate şi structurile cu verbul reflexiv *a se face* de tipul: a se face galben – a se îngălbeni, a se face dulce – a se îndulci, a se face bogat – a se îmbogăţi etc., adică verbele exprimă un proces, o acţiune, iar structurile analitice indică o stare, o însuşire. Prin urmare, în cazul construcţiilor de tipul *a se face galben* subiectului i se atribuie o însuşire, o caracteristică, iar când este utilizat un verb eventiv – *se îngălbeneşte* – este evident că subiectul participă la acest proces, la crearea acestei caracteristici. După cum afirmă lingvistul N.Mătcaş, nu orice structuri sintactice omosemante sau parasemante, obţinute în rezultatul analizei transformaţionale, pot fi considerate identice şi din punct de vedere funcţional [Mătcaş: 1978, p.55].

Studiul ştiinţific se aprofundează, capătă noi direcţii, alte perspective şi varia interpretări de la o fază temporală la alta, în dependenţă de perspectiva din care a fost abordat materialul lingvistic. Este oportun ca, în virtutea dezvoltării studiului lingvistic, peste o anumită perioadă de timp aceleaşi structuri să fie interpretate diferit, reieşind din cercetările ulterioare, din perspectiva de abordare a materialului, fapt despre care am semnalat mai sus.

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Ştiinţe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.8-11

Totodată, este necesar să amintim: în literatura de specialitate se menţionează că stabilirea inventarului de verbe copulative este o operaţie anevoioasă, iar limita dintre copulativele contextuale şi verbele noncopulative, când acestea se construiesc cu un predicativ suplimentar, este o chestiune litigioasă [GALR: 2005, p.283]. În virtutea acestor precizări, ar trebui revăzută şi interpretarea structurilor de tipul *Ion se face bolnav; Ion se face prost*, considerate ca predicate nominale (a se vedea *supra*).

Ca **semiauxiliar**, *a* (*se*) *face* se utilizează cu valoare impersonală şi formă unipersonală, persoana III, singular cu sensul *a merita*: *face să pleci, face să vezi tabloul, face a fi văzut spectacolul*. În aceste îmbinări *a face* are sensul de *necesitate*: *trebuie să pleci, trebuie să vezi* (o necesitate morală), însă se mai intuieşte şi o nuanţă de *posibilitate*: *face să cumperi = poţi cumpăra*. Contractează mai des conjunctivul: au trecut de atunci peste cincisprezece ani şi mai *n-ar face să pomenim* (= *n-ar trebui să pomenim*) de toate acestea. (I.Druţă)

Un tipar sintactic, specific pentru *a se face*, este construcţia lui cu un pronume în dativ, situaţie în care exprimă sensul modal de *predispoziţie*, *dorinţă*, în distribuţie cu alt verb: I *s-a făcut de însurat* (= vrea să se însoare); şi mie mi *s-a făcut să mănânc* (= vreau să mănânc) carne de cuc (P.Teodorescu) [apud DLRLC: 1956, p.251].

Cu valoare reflexivă, în distribuţie cu un verb, în special la infinitiv, apare cu sens *simulativ* şi este întâlnit destul de des în literatura artistică:

De abia a ieşit din poartă şi *se face a repezi* pălăria pe sprânceana stângă – poate trece o nevăstuică frumuşică ... (I.Druţă); Aceşti irozi *se fac a nu vedea*, / Aceşti irozi nu vor să ia aminte / Că Burebista doarme-n tâmpla mea, / Că Eminescu-mi curge prin cuvinte. (A.Suceveanu)

Prin urmare, nuanţele modale ale verbului *a (se) face* cu valoare de semiauxiliar sunt de *necesitate, posibilitate, dorinţă* şi *simulare* [Zgârcibabă-Bogdan: 2009, p.123]

În concluzie, verbul *a (se) face* funcţionează atât ca verb predicativ, personal, tranzitiv/personal, reflexiv, intranzitiv, ca verb copulativ, caracterizat prin prezenţa obligatorie a unui clitic reflexiv, cât şi ca verb semiauxiliar de modalitate cu valoare impersonală şi formă unipersonală, persoana III, singular cu sensul *a merita*.

Bibliografie:

1. CIOBANU, A. *Синтаксис полусвязочных глаголов в молдавском языке* (*опыт семантико-дистрибутного анализа*). Часть I. Chişinău: Ştiinţa, 1976.
2. Dicţionarul limbii române literare contemporane. Vol. II. Bucureşti, 1956.
3. DIMITRIU, C. *Gramatica limbii române explicată*. *Sintaxa*. Iaşi: Junimea, 1982.
4. *Gramatica limbii române*. Vol. II. *Enunţul*. Bucureşti: Editura Academiei Române, 2005.
5. MAZNIC, S. Analiza contextual-combinatorie a verbelor de schimbare de stare. În: *Analele Ştiinţifice ale USM. Seria „Ştiinţe filologice"*, 2005, p.128-130.
6. MĂTCAŞ, N. *Predicate verbale sau predicate nominale.* În: *Probleme dificile de analiză gramaticală*. Chişinău: Lumina, 1978, p.52-63.
7. TRANDAFIR, Gh. *Probleme controversate de gramatică a limbii române actuale*. Craiova: Scrisul românesc, 1982.
8. ZGÂRCIBABĂ-BOGDAN, E. *Problema predicatului verbal compus cu semiauxiliare modale în limba română actuală*. Chişinău: CEP USM, 2009.

Prezentat la 24.06.2015

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Ştiinţe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.12-20

VERBE DE COMPORTAMENT VERBAL ÎN LIMBA ROMÂNĂ ŞI ÎN GREACA MODERNĂ

Elena JUNGHIETU
Universitatea de Stat din Moldova

Fiecare limbă naţională fixează în inventarul ei lexical experienţa social-istorică unică a unui popor concret, pentru ai cărui reprezentanţi sunt esenţiale şi semnificative anumite obiecte, fenomene, activităţi etc. Această semnificaţie este condiţionată de specificul modului de viaţă şi al culturii naţionale a colectivităţii date. Din acest punct de vedere, studierea comparativă a verbelor de comportament din cele două limbi – româna şi greaca – este de o actualitate deosebită, deoarece anume în verbele de comportament îşi găsesc reflectare valorile specifice ale poporului dat: caracterul relaţiilor interumane, atitudinea individului faţă de mediul natural şi social, faţă de muncă etc.
Cuvinte-cheie: *câmp lexico-semantic, verbe de comportament, analiză semică, arhisem, valoare semantică, sem, semem, comportament verbal.*

VERBAL BEHAVIORAL IN ROMANIAN AND MODERN GREEK
Each national language fix in its lexical inventory the unique social and historical experience of a nation concretely, for whose representatives are essential and significant some objects, events, activities etc. This meaning is subject to specific lifestyle and national culture of this community. From this point of view, comparative study of behavioral verbs of the two languages - Romanian and Greek – is particularly topical because especially those verbs of behavior are reflected specific values of the given nation: nature of human relationships, the individual attitude toward the natural and social environment, towards to work etc.
Keywords: *lexical-semantic field, behavioral verbs, semic analysis, Arhiseme, seme, sememe, semantic value, verbal behavior.*

Între conceptele ce se referă direct la om un loc aparte îi revine celui de *comportament*, a cărui analiză permite a reprezenta mai clar imaginea comportamentală a lumii, a înţelege motivaţia faptelor şi acţiunilor individului, acesta fiind o formă foarte importantă de autorealizare, legată nemijlocit de calităţile lui morale, de caracter, de starea lui psihică şi emoţională ş.a.m.d. În afară de aceasta, studierea acestui concept relevă anumite stereotipuri de comportament, în care se manifestă mentalitatea purtătorilor unei sau altei culturi. Din perspectiva psihologiei sociale, conceptul dat presupune numeroase tipuri de comportament: comportament al personalităţii, de rol, social, moral, amoral, de reacţie, demonstrativ, instinctiv, neadecvat, provocator, agresiv, sadic, deviant etc.

Aprecierea comportamentului se întemeiază pe *stereotipuri* (*etaloane*) *ale comportamentului normal*, reflectate în *opinia publică* (părerea familiei, a rudelor din afara familiei, a vecinilor, colegilor etc.). „Conştiinţa omului, menţionează I.Sandomirskaia, este pătrunsă de stereotipuri ale comportamentului şi, sprijinindu-se pe acestea, el îşi imaginează intenţiile celor din jur şi apreciază faptele deja săvârşite" [13, p.117]. În acest sens, aprecierea unui sau altui comportament sau a efectelor lui presupune implicarea unor „regulatori" ai comportamentului, ca: *ruşinea*, *onoarea*, *conştiinţa*, *frica*, *reputaţia*, care influenţează nemijlocit formarea şi conservarea concepţiilor morale şi respectarea normelor etice în societate. Aşadar, „comportamentul ţine de domeniul normelor etice şi deci corelează cu scala etică a valorilor, ale cărei extremităţi sunt noţiunile de „bine" şi „rău" [11, p.150]. De fapt, orice om este capabil a delimita intuitiv un comportament bun de unul rău şi a caracteriza o faptă ca fiind „corectă" sau „incorectă", „bună" sau „rea", „nobilă" sau „josnică", „demnă" sau nedemnă".

Fiecare limbă naţională fixează în inventarul ei lexical experienţa social-istorică unică a unui popor concret, pentru ai cărui reprezentanţi sunt esenţiale şi semnificative anumite obiecte, fenomene, activităţi etc. Această semnificaţie este condiţionată de specificul modului de viaţă şi al culturii naţionale a colectivităţii date. Din acest punct de vedere, studierea comparativă a verbelor de comportament din cele două limbi – româna şi greaca – este de o actualitate deosebită, deoarece anume în verbele de comportament îşi găsesc reflectare valorile specifice ale poporului dat: caracterul relaţiilor interumane, atitudinea individului faţă de mediul natural şi social, faţă de muncă etc.



Comportamentul ca fenomen semantic se caracterizează printr-o structură complexă: pentru el este specifică aşa-zisa „stratificare dublă": acţiunile sau stările unui subiect sunt generalizate şi apreciate de alt subiect. Iu.Apresean preciza, în legătură cu aceasta: „Sensul lexical al verbelor de comportament se stratifică în aserţiune şi cadru modal, aşa cum este caracteristic şi pentru verbele apreciative, iar în cadrul modal el [verbul respectiv – E.J.] include în sine calificarea acţiunii concrete, ... acţiunile concrete se racordează la un anumit tip de abateri de la comportamentul normal" [8, p.103].

Abordarea sistemică a materialului lexical presupune studierea sensurilor lexicale în cadrul unor grupări lexico-semantice. În lingvistica contemporană o răspândire din ce în ce mai largă şi o aplicare tot mai constantă înregistrează cercetarea semnificaţiilor lexicale din perspectiva teoriei câmpurilor semantice. În demersul nostru am optat pentru folosirea conceptului de *câmp lexico-semantic*, definit drept fragment „din ansamblul lexical al unei limbi care grupează *numai denumiri înrudite din punctul de vedere al sensului* sau care au *un denominator semantic comun*" [2, p.144], cu precizarea că „termenii unui câmp lexico-semantic aparţin obligatoriu unei singure părţi de vorbire (spre deosebire de alte tipuri de câmpuri)" [2, p.144].

În cercetarea noastră am plecat de la premisa că fiecare lexem verbal care urmează a fi analizat poate fi polisemantic sau monosemantic şi că fiecare sens al acestuia reprezintă un semem, iar componenta minimală a sememului este *semul*. Sememul, aşadar, poate fi conceput drept „o totalitate, un fascicul sau un ansamblu ordonat de unităţi semantice minimale, seme" [1, p.33], care particularizează fiecare lexem monosemantic sau fiecare sens al lexemului polisemantic.

Pentru a cerceta conţinutul semantic al unui verb de comportament, este necesar a pătrunde în structura lui la nivelul sememelor şi a efectua analiza respectivă la nivelul semelor, procedeu denumit în lingvistică *analiză semică* sau *componenţială* [7, p.51]. Importanţa aplicării analizei semice la cercetarea termenilor unui CLS a fost subliniată de A.Bidu-Vrănceanu, care opinează că „obiectivul analizei semice este *mai buna definire a cuvintelor* (lexemelor, sensurilor), semnalarea riguroasă a diferenţelor semantice şi contextuale pentru a face selecţia semantică motivată riguros din punct de vedere lingvistic", iar „sesizarea acestor diferenţe semantice este importantă în relaţiile cu extralingvisticul care se reflectă direct în semantică, ceea ce are consecinţe asupra comunicării lingvistice adecvate" [3, p.89].

Am optat pentru aplicarea analizei semice în investigarea structurii semantice a verbelor de comportament şi din considerentul că semele reprezintă generalizarea şi reflectarea în sistemul semantic al limbii a însuşirilor obiective ale lexemelor selectate. Semele indică diferite caracteristici esenţiale ale acţiunii / stării desemnate de lexemul respectiv, contribuind efectiv la conturarea sensurilor lui în sistemul limbii. În acest scop se operează cu *seme comune* (integratoare) sau *arhiseme*, care se poziţionează la baza constituirii unui câmp lexico-semantic, repetabile pentru toţi membrii câmpului, şi *seme diferenţiale* sau *specifice*, care sunt unităţi semantice minimale şi sunt cel mai greu de reperat în cadrul analizei semice [4, p.23-24].

Câmpul lexical-semantic (CLS) al verbelor de comportament este constituit din unităţi lexicale ce desemnează diferite tipuri de comportament, văzute şi interpretate prin prisma unei anumite aprecieri sociale. Ceea ce determină apartenenţa acestor verbe la CLS dat este prezenţa în structura lor semantică a arhisemului „a se comporta / a se purta", însoţit şi concretizat, în fiecare caz aparte, de seme diferenţiale specifice, care permit a delimita în interiorul câmpului mai multe microcâmpuri, exponente ale unor modalităţi concrete de comportament.

Întrucât „analiza semică presupune descompunerea unui lexem în componente minimale şi relevarea numai a acelor trăsături semantice care sunt definitorii pentru lexemele cercetate" [6, p.90], am considerat că nu este necesar să elucidăm absolut toate caracteristicile potenţiale din structura semantică a verbelor investigate, limitându-ne doar la identificarea unui număr minimal de seme, apte să includă suficiente trăsături pentru individualizarea fiecărui lexem.

Pentru realizarea unei analize semice a lexemelor verbale cu semantica generală de comportament, este necesar a stabili câteva criterii de identificare a tipurilor de seme diferenţiale din structura semantică a acestor lexeme. Acestea ar putea fi:

- existenţa unei acţiuni sau stări omogene / neomogene, generalizate după un anumit indiciu;
- elementul de apreciere (explicită / implicită), de cele mai multe ori etico-morală, ce presupune raportarea acţiunilor date la norma existentă în societatea respectivă;
- caracterul procesual, durata acţiunii;
- existenţa subiectului acţiunii (comportamentului) şi a subiectului aprecierii ei;
- controlul asupra situaţiei din partea subiectului comportamentului [12, p.31].

Cercetarea semanticii codificate în verbele de comportament din limbile vizate permit nu doar a cunoaşte şi a înţelege mai bine sensul lor, dar şi a compara stereotipurile naţionale de comportament, particularităţile mentalităţii colective ale fiecărui popor, experienţa naţional-culturală, tradiţiile, valorile morale şi etice ale reprezentanţilor celor două naţiuni.

Comportamentul omului este în strânsă legătură cu diferite tipuri de activitate a sa, această conexiune reflectându-se şi în sistemul lexical al limbii lui. Astfel, comportamentul individului se poate manifesta în maniera sa de a vorbi (*a se lăuda, a bârfi, a se certa, a pălăvrăji*), în intenţia de a influenţa relaţiile sociale (*a se linguşi, a se pocloni, a se preface, a slugărnici*), în încercarea de a influenţa pe cei din anturajul său (*a batjocori, a cocheta, a flirta, a plictisi*), în străduinţa de a obţine unele foloase prin înşelăciune (*a înşela, a amăgi, a coţcări*) ş.a.m.d. De aceea, în sfera verbelor de comportament de multe ori pătrund lexeme din alte clase semantice, dar care pot caracteriza subiectul din perspectiva comportamentului lui. În acest sens, semnificaţie comportamentală pot realiza verbele ce exprimă diverse stări fiziologice, psihologice, modificări ale poziţiei în spaţiu, acţiuni fizice, deplasări ale obiectului, acte comunicative, stări emotive ş.a.

Problema interferenţei semanticii comportamentale cu alte tipuri de semnificaţii a fost abordată în repetate rânduri în studiile de specialitate, interpretările şi explicaţiile conexiunilor paradigmatice ale verbelor de comportament cu alte categorii de verbe fiind numeroase şi variate. Astfel, spre exemplu, R.Gaisina consideră că „verbele de comportament îşi atrag din alte grupuri verbe care, desemnând anumite aspecte ale activităţii oamenilor, sunt capabile, în acelaşi timp, să caracterizeze subiectul din perspectiva comportamentului acestuia" [10, p.206]. L.Vasiliev identifică asemenea raporturi paradigmatice între verbele de comportament şi cele ale activităţii intelectuale şi de muncă, ale modului de viaţă, ale gândirii, simţirii, atenţiei şi vorbirii [9, p.68-69]. În opinia sa, verbele ce exprimă modul de viaţă nu se pretează la o diferenţiere semantică strictă, deoarece în structura lor semantică arhisemele „a se comporta / a duce un mod de viaţă" nu pot fi disociate (cum ar fi în cazul verbelor *a se lenevi, a se boieri*), o situaţie similară constatându-se şi pentru verbele vorbirii, care integrează arhisemul „a se comporta / a vorbi" în lexeme ca *a bârfi, a bodogăni, a zeflemisi* etc. L.Vasiliev explică această interferenţă prin starea reală de lucruri: comportamentul omului este „doar o varietate *sui generis* a activităţii sale cotidiene, a modului de viaţă, este o particularitate a acţiunilor şi faptelor sale, iar vorbirea omului este unul din cele mai importante aspecte ale comportamentului său" [9, p.68]. În acest sens, influenţa culturii interne a subiectului vorbitor se materializează şi în specificul conturului lexical şi gramatical al unităţilor comunicative ale limbii, transpunând felul în care o persoană se comportă verbal şi factual, precum şi faptul dacă ea respectă sau neglijează anumite stereotipuri comportamentale, care aparţin unei etnii [5, p.242].

Aşadar, comportamentul verbal reprezintă o parte constitutivă – specifică şi indispensabilă – a comportamentului uman în general, conceput ca un sistem complex de fapte, acţiuni, mişcări etc.; comportamentul verbal este o formă a existenţei sociale a omului, în el se reflectă totalitatea acţiunilor şi activităţilor lui de comunicare. Cu alte cuvinte, „prin comportament verbal se înţelege tot complexul de relaţii, incluse în actul comunicativ, adică informaţia verbală şi nonverbală, factorii paralingvistici, precum şi locul şi timpul realizării actului de vorbire, circumstanţele producerii lui" [15, p.125], iar actualizarea şi expresia lui poate fi materializată prin intermediul unor verbe de comportament din limbile comparate aici, acestea conţinând atât seme specifice unui anumit tip de comportament, cât şi seme speciale ce sugerează producerea unui act de vorbire.

De fapt, structura semantică a unui lexem poate fi reprezentată şi în forma unui câmp, constituit din nucleu, centru şi periferie. Din această perspectivă, *nucleul* acestei structuri îl va constitui *arhisemul (AS)* verbului respectiv, *zona centrală*, sau *centrul*, va fi ocupat de *seme diferenţiale dominante (SDD)*, care pot condiţiona divizarea lexemelor respective în subgrupuri constituite în baza comunităţii acestui SDD, şi *periferia*, în care se includ *semele diferenţiale specifice (SDS)* ce servesc la identificarea unor trăsături concrete ale sensurilor lexemelor analizate. Studierea sensului lexical al cuvântului după principiul de câmp este considerată o metodă de cercetare de perspectivă, ea permiţând o descriere mai adecvată a structurii semantice a lexemului respectiv în unitatea tuturor componentelor sale – atât nucleice, cât şi periferice [14, p.32-33]. Aplicat la CLS al verbelor de comportament verbal, care constituie obiectul acestui demers ştiinţific, delimităm, în structura acestor lexeme, AS „comportament", integrator pentru acest CLS, apoi SDD_1 „act de vorbire", comun pentru verbele care desemnează manifestarea unui anumit comportament prin vorbire, şi SDD_2 „tipul de comportament", specificat de fiecare dată printr-un concretizator semic de felul „agresiv", „agasant", „ipocrit" etc., servind drept temei pentru o subdivizare a verbelor ce conţin un asemenea SDD într-un grup lexico-semantic

separat. În sfârşit, SDS caracterizează fiecare lexem verbal, identificându-i particularităţile lui în raport cu alte verbe din acelaşi grup.

Aşa cum am specificat anterior, unele zone ale CLS al verbelor de comportament se intersectează sau se suprapun cu zonele altor CLS, în cazul dat – cu cel al verbelor vorbirii. Având în vedere caracterul interferent şi difuz al sensurilor comportate de aceste lexeme verbale, este firesc ca această interferenţă să se reflecte şi în structura lor semantică, unde AS „comportament" este „angrenat" cu un alt sem – cel de „act de vorbire", care, de regulă, ocupă poziţia SDD_1, dar poate „avansa" şi până la cea de AS, atunci când lexemul respectiv vine din CLS al verbelor vorbirii. De exemplu, în cazul unor verbe ca *a jigni, a păcăli, a se linguşi, a se burzului*, AS al lor este cel de „comportament", iar semul „act de vorbire" îl suplimentează, pentru a arăta că acest comportament se manifestă într-o activitate de comunicare a subiectului, deci este în poziţia de SDD_1. Când însă ne referim la structura semantică a unor verbe ca *a mormăi, a se tângui, a urla*, este evident că AS al lor este „act de vorbire", iar poziţia SDD_1 o ocupă semul „comportament", indicând că în actul de vorbire exteriorizat prin verbul respectiv este codificat un anumit tip de comportament.

Trebuie să mai remarcăm că o parte considerabilă a verbelor de comportament analizate aici sunt polisemantice, având ca arhisem, într-un sens, pe cel de „comportament", iar în celălalt – pe cel de „act de vorbire", aşa ca în cazul verbului *a minţi* care comportă două sensuri:

a) unul însemnând „a induce în eroare pe cineva, în mod conştient" şi având structura semantică: AS „comportament" + SDD „ipocrit" + SDS „intenţionat", ca în următorul exemplu:

Ascultă-mă pe mine ce-ţi vorbesc, că eu nu vorbesc fleacuri ca domnişorii ăştia care vin cu pălăria-n cap, se grozăvesc, ***mint*** *şi nu-s capabili să scrie un rând cum se cade.* (L.Rebreanu)

b) altul cu sensul „a afirma în mod conştient un neadevăr" şi structura semantică AS „act de vorbire" + SDD_1 „comportament" + SDD_2 „ipocrit" + SDS „intenţionat", ca în exemplele:

Bietul papa e îngrijorat. Să nu-i spui nimic. O ***să****-l* ***minţim*** *că ai avut lucrări la Universitate.* (G.Călinescu)

– Nu prea vă înţeleg, ***minţi*** *Tudor Cernat, deşi adevărul minciunii era şi el numai pe jumătate, căci în momentul acela nici el nu bănuia ce dorea să spună până la capăt Dumitru Dumitru.* (D.Săraru)

Structura semantică complexă a sensurilor verbelor de comportament, în general, şi a celor de comportament verbal, în particular, mai ales când e vorba de polisemia lor, condiţionează apartenenţa unuia şi aceluiaşi lexem verbal la grupuri lexico-semantice diferite, iar uneori chiar la câmpuri lexico-semantice diferite. De aceea, în demersul nostru, în procesul de analiză a manifestărilor contextuale ale verbelor de comportament implicate şi în redarea sau caracterizarea actului de vorbire, vom recurge la o subdivizare a lor în funcţie de concretizatorul semic al SDD „tipul de comportament", care ne permite a le distribui în câteva grupuri semantice, pertinente şi pentru descrierea verbelor de comportament în general.

Aşadar, verbele ce cumulează sensurile de „comportament" şi de „act de vorbire" pot exprima următoarele tipuri de comportament verbal:

a) ***ipocrit*** (rom.: *a minţi, a păcăli, a înşela, a amăgi, a se preface, a se făţărnici, a se făţări* ş.a., gr.: *ψευδολογώ, ψεύδομαι, υποκρίνομαι, προσποιούμαι)*;

b) ***arogant*** (rom.: *a persifla, a zeflemisi, a ironiza, a batjocori, a umili, a înjosi* ş.a., gr.: *πειράζω, προσβάλλω, κοροϊδεύω, ειρωνεύομαι, περιπαίζω, περιγελώ, χλευάζω, σαρκάζω, θίγω κ.λ.*);

c) ***lamentabil*** (rom.: *a se lamenta, a se tângui, a se căina, a suspina, a se jelui, a se văita, a se văicări, a se miorlăi* ş.a., gr.: *παραπονιέμαι, γκρινιάζω, κλαίω, (ανα)στενάζω, θρηνώ, κλαψουρίζω, μεμψιμοιρώ, μουρμουρίζω* κ.ά.);

d) ***trufaş*** (rom.: *a se lăuda, a se grozăvi, a se făloşi, a se făli* ş.a., gr.: *επαινούμαι, παινεύομαι, εγκωμιάζω, (υ)περιφανεύομαι, καμαρώνω, καυχιέμαι, κομπάζω* κ.ά.);

e) ***ofensator*** (rom.: *a jigni, a ofensa* ş.a., gr.: *προσβάλλω, θίγω*);

f) ***adulator*** (rom.: *a flata, a măguli, a linguşi, a peria* ş.a., gr.: *κολακεύω, γλείφω, καλοπιάνω, λιβανίζω*);

g) ***agresiv*** (rom.: *a striga, a răcni, a se răsti, a se stropşi, a zbiera, a urla, a ţipa, a tuna şi a fulgera, a se burzului, a se zbârli, a se zborşi* ş.a., gr.: *φωνάζω, φωνασκώ, κραυγάζω, ουρλιάζω, σκούζω, ωρύομαι, στριγκλίζω, τσιρίζω κ.ά.*);

h) ***ostil*** (rom.: *a se certa, a se sfădi, a se clănţăni, a se ciorovăi, a se ciondăni, a se gâlcevi* ş.a., gr.: *μαλώνω, τσακώνομαι, καβγαδίζω, λογομαχώ, επιπλήττω, κατσαδιάζω, φιλονικώ, διαπληκτίζομαι κτλ.*);

i) ***agasant*** (rom.: *a şicana, a pisa, a pisălogi, a dondăni, a mormăi, a bodogăni, a bombăni, a boscorodi* etc., gr.: *γκρινιάζω, παραπονιέμαι, μουρμουρίζω, μουρμουράω κτλ.*);

j) ***amuzant*** (rom.: *a se veseli, a glumi, a se maimuți, a se maimuțări, a se papagalici, a franțuzi* ş.a., gr.: *αστειεύομαι, αστεΐζομαι, αστειολογώ, χωρατεύω, μαϊμουδίζω, πιθηκίζω*).

E de remarcat că, aşa cum se vede şi din seriile prezentate mai sus, numărul lexemelor verbale ce caracterizează un comportament negativ este cu mult mai impresionant decât al celor ce desemnează unul pozitiv, conform cu normele etice şi sociale; pentru descrierea unui comportament pozitiv se utilizează, de cele mai multe ori, verbul *a se purta / a se comporta*, însoțit de un determinant adverbial care precizează tipul de comportament („bine", „frumos", „onest", „curajos" etc.).

1. Verbele ce redau prin actul de vorbire un ***comportament ipocrit*** se caracterizează prin următoarea structură semantică: AS „comportament" + SDD_1 „act de vorbire" + SDD_2 „ipocrit" + SDS „intenționat". De precizat că SDD_1 „act de vorbire" se actualizează în componența acestei structuri, de regulă, în condițiile vorbirii directe sau indirecte, aceste lexeme plasându-se în secvența „cuvintele autorului". De exemplu:

*– Vai de mine, cum pot **minți** oamenii astfel!* (M.Sadoveanu)

În limba greacă, această categorie de verbe se distinge prin aceleaşi particularități ca şi în limba română, caracterizându-se printr-un set identic de seme. De exemplu:

*– Ο μάρτυς **ψεύδεται** ασύστολα, κύριε πρόεδρε!* „– Martorul minte cu neruşinare, domnule preşedinte!"

2. Verbele ce exprimă un ***comportament arogant*** manifestat prin intermediul actului de vorbire, identificate pentru acest studiu, sunt sinonime, iar sensul lor cuprinde setul de seme: AS „comportament" + SDD_1 „act de vorbire" + SDD_2 „arogant" + SDS „orientat asupra unei persoane". De exemplu:

*Nu arătase Olguței nimic din ce scrisese atunci, convins că l-**ar fi persiflat.*** (I.Teodoreanu)

*Olguța când îl neglija, când îl **zeflemisea.*** (I.Teodoreanu)

*Când un om **îşi ironizează** o durere veche, crede că a devenit tare*. (C.Petrescu)

*După vreo câtva timp, mai ales că foaia pamfletară îl **batjocorea** îngrozitor, a hotărât să scoată şi el o gazetă...* (C.Petrescu)

În greacă schema semică de mai sus se regăseşte în verbele *πειράζω, προσβάλλω, θίγω, κοροϊδεύω, περιπαίζω, περιγελώ, χλευάζω, ειρωνεύομαι, σαρκάζω*, însemnând acțiunea de a deranja o persoană prin cuvinte (exprimate oral sau în scris) sau prin acțiuni, în mod subtil ori brutal, provocându-i o stare de nervozitate, supărare sau tristețe.

*Τον τιμώρησαν γιατί **κορόιδευε** το δάσκαλό του.* „L-au pedepsit pentru că l-a batjocorit pe învățătorul său".

*Τον απέβαλαν γιατί **ειρωνεύτηκε** το γυμνασιάρχη.* „L-au exmatriculat pentru că l-a ironizat pe directorul liceului".

3. ***Comportamentul lamentabil***, specific unei persoane predispuse a se plânge mereu de tot ce i se întâmplă, este adesea exteriorizat prin vorbire, păstrând totuşi un şir de trăsături semantice individuale, redate prin SDS. Toate verbele incluse în acest grup lexico-semantic se caracterizează prin identitatea AS, a SDD_1 şi SDD_2, diferențiindu-se, în unele cazuri, prin SDS şi, bineînțeles, prin semele conotative, pe care noi nu le examinăm aici. În linii mari, şi verbele greceşti, incluse în această categorie, comportă aceeaşi structură semică, după cum putem constata şi din confruntarea exemplelor în care se manifestă conținuturile semantice respective. Aşadar, aceste lexeme verbale au următoarele structuri semantice:

a) AS „comportament" + SDD_1 „act de vorbire" + SDD_2 „lamentabil" + SDS „autocompătimire" (rom.: *a se tângui, a se jelui, a se căina, a suspina;* gr.: *παραπονιέμαι, γκρινιάζω, κλαίγομαι, (ανα)στενάζω, θρηνώ μινυρίζω, μεμψιμοιρώ* κ.ά). De exemplu:

*Acolo dumneaei comisoaia Ilisafta iar **s-a tânguit** că rămâne singură ca o cuculeasă, căci i se duc feciorii şi i se duce şi soțul domniei sale într-o altă nebunie.* (M.Sadoveanu)

*Comisul Manole se încruntă fluturând din cap; pe când comisoaia **se căina** tăcut, clătinându-şi fruntea la dreapta şi la stânga.* (M. Sadoveanu)

*Dacă uneori i **se jeluia** baba că nu i-a putut citi hârtia şi a trebuit să umble prin mahala, moş Nichifor râdea pe sub musteață:*

– Apoi că tu ai prins mai puțină carte ca mine. (I.Druță)

*Διαρκώς **παραπονιέται** για τις ατυχίες του.* „Neîncetat se plânge de nenorocirile sale".

*Μόνο τρείς μέρες πήρα ρεπό, αλλά **δεν παραπονιέμαι**.* „Doar trei zile mi-am luat liber, dar nu mă plâng".

*Σταμάτα **να κλαίγεσαι** και κοίτα να διορθώσεις τα πράγματα.* „Încetează să te vaieți şi ai grijă să corectezi lucrurile".

b) AS „comportament" + SDD_1 „act de vorbire" + SDD_2 „lamentabil" + SDS „cu glas tare şi prelung" (rom.: *a se văicări, a se văieta, a se tângui;* gr.: *παραπονιέμαι, κλαίγομαι, θρηνώ, θρηνολογώ, σκούζω, τσιρίζω* κ.ά). De exemplu:

*Şi, către seară, ajungând moşneagul şi cu purcelul acasă, pe babă o şi apucă un tremur, de spaimă, şi începe **a se văicăra** şi a zice:*

– Vai de mine, moşnege! Da'ce foc mi-ai adus la casă? Mie ostaşi îmi trebuiesc? (I.Creangă)

***Θρηνεί** για τις χαμένες ευκαιρίες.* „Se vaicără din cauza ocaziilor ratate".

*Σταμάτα να **τσιρίζεις**, γιατί θα φας ξανά ξύλο.* „Încetează să te vaieți, pentru că vei mânca din nou bătaie".

*Φωνάζω**, σκούζω** δυνατά, στον τάφο του γερμένη.* (Δ. Σολωμός) „Strig, urlu tare, deasupra mormântului aplecată." (D.Solomos)

c) AS „comportament" + SDD_1 „act de vorbire" + SDD_2 „lamentabil" + SDS „cu glas subțire şi tânguitor" (*a se miorlăi, a se smiorcăi, a scânci, a se sclifosi*):

*Copilul **se miorlăi**, fără a se opri din joc.* (L.Rebreanu)

*Nu sunt dintre cele care acceptă, ca pe urmă să-i dea lacrimile şi **să se smiorcăie** chiar acolo unde sunt invitați.* (M.Preda)

*Mamă, **se sclifosea** el, Toma mi-a dat cu pumnul în inimă.* (M.Preda)

În limba greacă, acest tip de comportament este reprezentat prin verbele *παραπονιέμαι, γκρινιάζω, κλαίω, κλαίγομαι, (ανα)στενάζω, θρηνώ, κλαψουρίζω, κλαυθμυρίζω, σκούζω, μινυρίζω, μεμψιμοιρώ, μουρμουρίζω , μουρμουράω,*κ.ά), încadrându-se în structurile semantice descrise mai sus:

***Γκρινιάζει** διαρκώς για την κακή του μοίρα.* „Se sclifoseşte încontinuu de soarta ei nefericită".

***Κλαψουρίζει** συνέχεις για να τραβάει την προσοχή των άλλων.* „Scânceşte mereu pentru a atrage atenția celorlalți".

***Μουρμουρίζει** από το πρωί μέχρι το βράδυ και κανείς δεν μπορεί να την αντέξει.* „Se smiorcăie de dimineață până seara şi nimeni nu o mai poate suporta".

4. Un ***comportament trufaş*** este exteriorizat prin acte de vorbire exprimate de câteva verbe ce realizează structuri semantice similare:

AS „comportament" + SDD_1 „act de vorbire" + SDD_2 „trufaş" + SDS „autoprețuire exagerată" (rom.: *a se lăuda, a se făli, a se făloşi, a se mândri, a se grozăvi;* gr.: *επαινούμαι, παινεύομαι, υπερηφανεύομαι, καυχιέμαι, καυχησιολογώ, κομπάζω* κ.ά.). De exemplu:

*....dăscălița o compătimi îndelung şi **se făli**, la rândul său, că şi ea a născut nouă, dar bunul Dumnezeu nu s-a milostivit să-i lase în viață decât pe cei trei care se văd.* (L.Rebreanu)

*Tânărul Herdelea **se lăuda** şi se înălța, fireşte, dar cu măsură.* (L.Rebreanu)

*A stat de vorbă cu mulți şi i-a descusut; toți **se mândreau** cu milităria lor şi spuneau că tare-i frumoasă, dar şi tare grea.* (L.Rebreanu)

Acelaşi tablou îl observăm şi în limba greacă. De exemplu:

*Είναι πολύ αντιπαθής, γιατί **καυχιέται** συνεχώς.* „Este extrem de antipatic, deoarece se laudă neîncetat".

*Βαρεθήκαμε να την ακούμε **να υπερηφανεύεται** για τις επιτυχίες του γιου της.* „Ne-am plictisit să o ascultăm cum se mândreşte cu reuşitele fiului său".

*Το παίζει Καζανόβας και **περηφανεύεται** συνεχώς για τις κατακτήσεις του.* „O face pe Cazanova şi se făleşte fără încetare cu cuceririle sale".

5. Verbele *a jigni, a ofensa* şi *a insulta* redau un ***comportament ofensator***, realizând formula semică AS „comportament" + SDD_1 „act de vorbire" + SDD_2 „ofensator" + SDS „orientat spre o persoană". De exemplu:

*Trebuie să ia seama, să nu facă vreo gafă, **să**-l **ofenseze** şi să-l piardă.* (L.Rebreanu)

*– Cum poți **jigni** pe Otilia, se indignă Felix, presupunând asemenea lucruri? Otilia e orfană cuminte.* (G.Călinescu)

*Τον **προσέβαλες** με αυτά που του είπες.* „L-ai insultat cu ceea ce i-ai spus".

*Με **έθιξε**, γιατί αμφισβήτησε την εντιμότητά μου.* „M-a jignit, deoarece a pus la îndoială onestitatea mea".

6. Opusul acestui tip de comportament este cel ***adulator***, caracteristic persoanelor ipocrite, care urmăresc, prin acest tip de comportament, să-şi atingă anumite scopuri, nu întotdeauna onorabile. Lexemele ce obiectivează acest comportament (rom.: *a flata, a măguli, a linguşi, a peria;* gr.: *κολακεύω, γλείφω, καλοπιάνω, λιβανίζω κ.τ.λ.*) au următoarea structură semantică: AS „comportament" + SDD_1 „act de vorbire" + SDD_2 „adulator" + SDS „orientat spre o persoană". De exemplu:

*– Nouă nu ne dai un păhărel, vere? **se linguşi** Holbea, zgândărându-l cu arcuşul.* (L.Rebreanu)

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Științe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.12-20

*Domnilor, nu mă supără că am devenit erou de roman, dimpotrivă, aceasta mă **flatează** – socot însă că şi prin caracterul meu, prin gesturile mele, prin coloritul şi prin pitorescul meu natural, înfăţişez destule note pentru un român,...* (C.Petrescu)

*Încrederea pe care mi-o arăţi **mă măguleşte** şi mai mult.* (C.Petrescu)

Την κολάκεψε και φλερτάρισε μαζί της, αλλά χωρίς ούτε μια στιγμή να ξεπεράσει τα όρια και να την τρομάξει. (K.Ohlsson) „A flatat-o şi a flirtat cu ea, însă fără să depăşească nici măcar pentru o clipă limitele şi să o sperie".

O Πούτιν «καλοπιάνει» τους Ρώσους με πλαφόν στην τιμή της βότκας. „Putin îi linguşeşte pe ruşi cu plafonul preţului la vodcă".

Λιβανίζει πρωί βράδυ τον προϊστάμενό του για να πετύχει προαγωγή. „Îl linguşeşte de dimineaţă până seara pe şeful său pentru a obţine promovarea".

7. Deosebit de variat este reprezentat comportamentul ***agresiv***, exteriorizat prin acte de vorbire şi exprimat prin verbe ce se caracterizează prin trăsături distinctive specifice. Privite în ansamblu, ele realizează două formule semice având arhiseme diferite:

a) AS „comportament" + SDD_1 „act de vorbire" + SDD_2 „agresiv" + SDS „însoţit de gesturi specifice" (rom.: *a se burzului, a se zbârli, a se zborşi, a se răţoi etc.*). De exemplu:

– Nu toate, Stănică, ce faci? Mai sunt şi alţii.

*– Care alţii? **se răţoi** Stănică, care alţii? Eu pentru tine mi-am pus liniştea sufletească în joc, am făcut aici fapte mari, cu modestie, în tăcere.* (G.Călinescu)

*Iar Ignat Cercel **se burzului**:*

– Acu nu le mai ajunge că ne schingiuiesc pe noi, încep să ne oropsească copilaşii. (L.Rebreanu)

b) AS „act de vorbire" + SDD_1 „comportament" + SDD_2 „agresiv" + SDS „cu voce puternică, cu tonul ridicat" (rom.: *a striga, a răcni, a se răsti, a se stropşi, a zbiera, a urla, a ţipa, a lătra, a hămăi*, gr.:*φωνάζω, φωνασκώ, ουρλιάζω, κραυγάζω, ωρύομαι, σκούζω, στριγκλίζω κ.ά*):

***Se stropşeşte** la câini, îi suduie şi zvârle în ei cu scurtături de lemn, pe care le caută la întâmplare, aplecându-se în juru-i.* (M.Sadoveanu)

*– Ieşi afară de aici! **zbieră** Aglae la evreu, ce-i aici, hală de vechituri?* (G.Călinescu)

*Όταν σταμάτησα να **ουρλιάζω**, σταμάτησα να ακούω από τα παιδιά μου «είσαι η χειρότερη μαμά του κόσμου».* „Când am încetat să urlu, am încetat să aud de la copiii mei „eşti cea mai rea mamă din lume".

*O 6 ετών γιος μου συνέχεια όταν τον μαλώνω μου λέει: "Μαμά μου, συνέχεια μου **φωνάζεις** και φοβάμαι. Μη μιλάς δυνατά"* „Fiul meu de 6 ani mereu îmi spune, atunci când îl cert: „Mamă, strigi mereu la mine şi mă tem. Nu vorbi cu voce tare".

*Μίλα ήρεμα, μη **γαβγίζεις**!* „Vorbeşte calm, nu lătra!"

c) AS „comportament" + SDD_1 „act de vorbire" + SDD_2 „agresiv" + SDS „folosind cuvinte injurioase" (rom.: *a înjura, a sudui, a ocărî, a drăcui, a îmbălăcări, a sictiri, a măscări etc.*, gr.: *βρίζω, προσβάλλω, χλευάζω, υβρίζω, εξυβρίζω, σκυλοβρίζω κ.λ.).* De exemplu:

*Fără noi Dumnezeu s-ar plictisi, aşa se mai distrează şi el, văzând cum unii îl **înjură**, alţii ucid, alţii se îmbată ca porcii şi grohăiesc.* (M.Preda)

– La cât eşti condamnat?

*– Pentru nica toată, boierule! Mi-o **suduit** muierea, mi-o cotonogit scroafa! Rabdă el, omu, da...* (I.Teodoreanu)

*Όταν θυμώνει, **βρίζει** πολύ άσχημα.* „Când se înfurie, înjură tare rău".

*Άρχισα **να ουρλιάζω** και **να φωνάζω**. **Να βρίζω**. «Σου έχω πει ένα εκατομμύριο φορές να μην αλλάζεις κανάλια!!!» **φώναζα.*** Am început să urlu şi să ţip. Să înjur. „Ţi-am spus de un milion de ori să nu schimbi canalele!" am zbierat."

*Με **σκυλόβρισε** καλά καλά.* „M-a înjurat de-a binelea".

Σκυλοβριστήκαμε. „Ne-am înjurat unul pe celălalt".

8. Apropiat ca sens şi ca detalii de manifestare este ***comportamentul ostil***, caracterizându-se prin reciprocitatea sentimentelor de ostilitate, manifestate prin acte de vorbire. Verbele ce extriorizează aceste acte pot fi neutre din punct de vedere stilistic (*a se certa, a se sfădi*) sau marcate stilistic (*a se clănţăni, a se ciorovăi, a se gâlcevi, a se ciondăni*). Formulele semice ale acestor verbe sunt similare, dat fiind că se ignoră aspectul conotativ al sensului: AS „comportament" + SDD_1 „act de vorbire" + SDD_2 „ostil" + SDS „reciprocitate". De exemplu:

*Moşnegii **s-au ciondănit** cât **s-au ciondănit** şi, cât erau ei de îngrijiţi, despre ziuă au adormit.* (I.Creangă)

*În vreme ce mulţimea se îmbrâncea în jurul magaziilor, unii mai îndrăzneţi **se ciorovăiau** din pricina vitelor*. (I.Rebreanu)

*Nu vreau **să mă clănţănesc** cu el.* (M.Sadoveanu)

Acest grup lexico-semantic de verbe este reprezentat, în limba greacă, de lexemele *λογομαχώ, τσακώνομαι, μαλώνω, φιλονικώ, καβγαδίζω, επιπλήττω, επιτιμώ, κατσαδιάζω* etc. De exemplu:

Λογομάχησαν *άγρια και μετά ήρθαν στα χέρια.* „S-au certat zdravăn şi apoi s-au luat la bătaie".

*Τα παιδιά **τσακώνονται** όλη τη μέρα για τα παιχνίδια.* „Copiii toată ziua se ciondănesc din cauza jucăriilor".

*Αυτοί οι δύο συνεχώς **καβγαδίζουν**.* „Aceştia doi se gâlcevesc fără încetare".

*Δε θέλω **να φιλονικήσω** μαζί του, αν και έχω απόλυτο δίκιο.* „Nu vreau să mă ciondănesc cu el, chiar dacă am dreptate".

9. Un ***comportament agasant*** este exprimat în actul de vorbire prin verbe ca rom.: *a sâcâi, a şicana, a pisa, a pisălogi, a dondăni, a mormăi, a bodogăni, a bombăni, a boscorodi* sau gr.: *πειράζω, βαριέμαι, σκυλοβαριέμαι, γκρινιάζω, παραπονιέμαι, μεμψιμορώ, μουρμουρίζω, μουρμουράω* etc. Ca şi în cazul verbelor ce redau un comportament agresiv, acestea realizează două formule semice diferite, una caracterizând acţiunea ca pe un comportament agasant exprimat verbal, cealaltă – ca pe un act de vorbire ce codifică un comportament agasant:

a) AS „comportament" + SDD_1 „act de vorbire" + SDD_2 „agasant" + SDS „în mod repetat" (rom.: *a sâcâi, a pisa, a pisălogi, a şicana, a plictisi;* gr.: *πειράζω, βαριέμαι, σκυλοβαριέμαι*):

*– De zece ani mă **pisezi** cu genealogiile*! (C.Petrescu)

*Titu plecase de acasă, numai pentru a nu se întâlni cu „gâştele" care-l **plictiseau** cumplit, fiindcă toate îl iubeau mai mult sau mai puţin şi-i cereau poezii.* (L.Rebreanu)

*Σε **βαρέθηκα**, δε σε αντέχω άλλο.* „M-ai plictisit, nu te mai suport".

Σκυλοβαρέθηκα *να τον ακούω να διηγείται όλο τις ίδιες ιστορίες.* „M-am plictisit de moarte să-l tot aud povestind unele şi aceleaşi poveşti".

b) AS „act de vorbire" + SDD_1 „comportament" + SDD_2 „agasant" + SDS_1 „caracter nedesluşit al vorbirii" + SDS_2 „exprimând o nemulţumire" (*a dondăni, a mormăi, a bodogăni, a bombăni, a boscorodi, a mârâi*):

*– Să vie caii, **mormăi** posomorât comisul Manole Păr-Negru, iar Dămian să puie în sân cartea măriei sale.* (M.Sadoveanu)

*Mergând ea, tot **bodogănind** vrute şi nevrute, ajunge la poarta raiului.* (I.Creangă)

*Şi tot aşa **dondănind** el din gură, iaca se trezeşte dinaintea lui c-un drac.* (I.Creangă)

*Şi până-l mai menim noi pe popă, până-l mai **boscorodim**, până una alta, amurgeşte bine* (I.Creangă).

În limba greacă, verbele care redau fidel acest tip de comportament, din punct de vedere semantic şi acustic, sunt *μουρμουρίζω, μουρμουράω* şi *ψιθυρίζω.* De exemplu:

Μορμουρίζει *από το πρωί μέχρι το βράδυ και κανείς δεν μπορεί να την αντέξει.* „Bodogăneşte de dimineaţă până seara şi nimeni nu o poate suporta".

*Ποτέ δεν σταματά **να μουρμουράει** για τον τεμπέλη, άχρηστο σύζυγό της.* „Niciodată nu se opreşte să-l boscorodească pe soţul său leneş şi inutil".

În afară de acestea, pentru exprimarea acestui tip de comportament se mai folosesc unele verbe din categoria celor ce redau un comportament lamentabil *γκρινιάζω, παραπονιέμαι, διαμαρτύρομαι, κλαίγομαι,* uneori *μιλώ,* însoţite de adverbele *χαμηλόφωνα, σιγά, σιγανά σιγαλά,* pentru a exprima ideea de vorbire nedesluşită, monotonă, enervantă. E lesne de observat că şirul acestor verbe este mai puţin numeros şi că ele sunt mai puţin expresive, în comparaţie cu cele din limba română.

10. ***Comportamentul amuzant***, reflectat într-un act de vorbire, foloseşte pentru actualizare atât verbe neutre stilistic, cât şi unele marcate stilistic şi având ca trăsătură distinctivă sensul de „a imita comportamentul unui animal (maimuţă, papagal) sau al unei persoane de alt neam". De aceea şi formulele lor semice se vor diferenţia la nivel de seme specifice:

a) AS „comportament" + SDD_1 „act de vorbire" + SDD_2 „amuzant" + SDS „cu bună dispoziţie" (*a se veseli, a glumi*):

*– Dumnezeu e puterea măriei tale şi îndrăzneala noastră, **se veseli** Drăghici*. (M.Sadoveanu)

b) AS „act de vorbire" + SDD_1 „comportament" + SDD_2 „amuzant" + SDS_1 „cu bună dispoziţie" + SDS_2 „bazat pe o imitare" (*a imita, a se maimuţi, a se maimuţări, a papagalici, a se franţuzi* ş.a.):

*Pe vremea mea fetele erau sfinte, Olimpia **să se maimuţărească** în halul acesta*! (G.Călinescu)

În limba greacă, comportamentul verbal amuzant este reprezentat prin verbele *αστειεύομαι, αστεΐζομαι, αστειολογώ, χωρατεύω*; cel bazat pe imitare – *μιμούμαι, μαϊμουδίζω, πιθηκίζω, παπαγαλίζω* κ.λ. De exemplu:

Τα παιδιά ***πιθηκίζουν*** *τους τρόπους των μεγάλων.* „Copiii imită manierele adulților".

Έχει την ικανότητα ***να μιμείται*** *φωνές άλλων.* „Are capacitatea de a imita vocile altora".

Studierea conținutului semantic al unităților lexicale permite realizarea unei descrieri şi a unei sistematizări mai riguroase a acestora. Analiza semantică a verbelor de comportament verbal din limba română şi cea greacă, efectuată în prezentul studiu, a demonstrat că inventarul de seme al verbelor de comportament verbal este următorul:

AS [comportament] şi [act de vorbire], + **SDD** (mincinos, arogant, lamentabil, trufaş, ofensator, adulator, agresiv, ostil, agasant, amuzant)] + **SDS** [intenționat, orientat asupra unei persoane, de autocompătimire, cu glas tare şi prelung, cu glas subțire şi tânguitor, de autoprețuire exagerată, însoțit de gesturi specifice, cu folosirea cuvintelor injurioase, de reciprocitate, în mod repetat, nemulțumit, vesel, bazat pe imitare].

Caracteristic pentru verbele de comportament, în general, este faptul că ele au în majoritatea cazurilor mențiunile stilistice ***arhaic, rar, regional, învechit, familiar, popular, depreciativ*****:** *a preaînălța, a coțobăni, a se marghioli, a sudui, a îmbălăcări, a papagalici, a franțuzi, a lehăi, a şucări, a dârvăli, a hărnăți, a dondăni, a prociti, a bârâi, a bâzâi, a bombăni* etc.

După cum se poate remarca din cele prezentate mai sus, numărul lexemelor verbale, folosite pentru a descrie un comportament pozitiv, este considerabil mai mic decât cel al verbelor care reflectă o purtare reprobabilă a individului, ce constituie o abatere de la normă şi trebuie condamnată.

Confruntarea mijloacelor şi posibilităților de redare a diverselor tipuri de comportament verbal în cele două limbi vizate în prezentul studiu – româna şi greaca – probează un înalt grad de echivalență între structurile semantice ale lexemelor implicate în acest proces din ambele limbi, înregistrând devieri neînsemnate în cazuri aparte. Astfel, conform materialului faptic colectat de noi, limba română dispune de mijloace mai variate şi mai expresive pentru a reda comportamentul ipocrit, agresiv, iar greaca dispune de un set mai reprezentativ de verbe apte a actualiza un comportament arogant şi trufaş; pentru celelalte tipuri de comportament limbile comparate utilizează aproximativ acelaşi inventar de mijloace lexicale.

Bibliografie:

1. BAHNARU, V. *Elemente de semasiologie română*. Chişinău: Ştiința, 2009.
2. BIDU-VRÂNCEANU, A., FORĂSCU, N. *Limba română contemporană. Lexicul.* Bucureşti: Humanitas Educational, 2005.
3. BIDU-VRÂNCEANU, A. *Structura vocabularului limbii române contemporane. Probleme teoretice şi aplicații practice*. Bucureşti: Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1986.
4. BIDU-VRÂNCEANU, A. *Câmpuri lexicale din limba română. Probleme teoretice şi aplicații practice*. Bucureşti: Editura Universității Bucureşti, 2008.
5. COŞCIUG, A. Considerații asupra limbii în general şi a limbii franceze în particular din perspectivă culturală şi interculturală. În: *La francophonie comme vecteur de la communication*, Colloque international, Chişinău, 24 mars 2006, p.240-244.
6. SÂRBU, R. *Antonimia lexicală în limba română,* Timişoara: Facla, 1977.
7. SÂRBU, R. Aspecte ale recurenței semice în sintagmatica lexicală. În: *Lexicologie didactică*. Timişoara: Tipografia Universității Timişoara, 1987, p.45-64.
8. АПРЕСЯН, Ю.Д. Фундаментальная классификация предикатов. В: *Языковая картина мира и системная лексикография*. Москва, 2006, c.75-110.
9. ВАСИЛЬЕВ, Л.М. *Семантика русского глагола (Глаголы речи, звучания, поведения):* Учебное пособие. Уфа, 1981.
10. ГАЙСИНА, Р.М. Наблюдения над сочетаемостью поведенческих глаголов. В: *Синтаксис и интонация* (Уфа), 1973, c.206-210.
11. ЛАТИНА, О.В. Идиомы и экспрессивная функция языка. В: *Человеческий фактор в языке. Языковые механизмы экспрессивности*. Москва, 1991, c.136-156.
12. МАТХАНОВА, И.П. Специфика временной локализованности / нелокализованности в русских высказываниях с семантикой поведения. В: *Вестник Томского Государственного университета. Филология*, 2012, №3 (19), c.30-39.
13. САНДОМИРСКАЯ, И.И. Эмотивный компонент в значении глагола (на материале глаголов, обозначающих поведение). В: *Человеческий фактор в языке. Языковые механизмы экспрессивности*. Москва, 1991, c.114-135.
14. СТЕРНИН, И.А. *Лексическое значение слова в речи.* Воронеж, 1985.
15. СУПРУН, А.Е. *Лекции по теории речевой деятельности*. Минск: БГУ, 1996.

Prezentat la 01.10.2015

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Ştiinţe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.21-27

ENUNȚUL DIN PERSPECTIVA COMUNICĂRII

Angela LANGA, Eugenia DODON

Universitatea de Stat din Moldova

În articol este abordat enunțul ca element fundamental într-o comunicare, pentru a-l familiariza pe receptor cu cele exprimate în diverse circumstanțe. Sunt relevate viziunile cercetătorilor privind clasificarea propozițiilor după sensul şi scopul comunicării, care deocamdată mai diferă de la un autor la altul. Este argumentată corelația dintre structura enunțului şi conținutul lui, cu exemple selectate din patru romane călinesciene. Între scopul pe care îl urmăreşte vorbitorul şi structura sintactică ce o preferă spre a-l reda în mod eficient există o legătură indisolubilă. De asemenea, sunt evidențiate particularitățile lexico-gramaticale, semantice şi funcționale ale diverselor tipuri de propoziții/enunțuri. Este vorba despre modurile şi timpurile verbale, despre elementele lexicale specifice, topică, intonație, repetări etc.

Cuvinte-cheie: *enunț, comunicare, interlocutor, vorbitor, elipsă, topică, structură sintactică, sensul şi scopul comunicării, propoziții enunțiative afective/neafective, propoziții interogative directe totale, parțiale, propoziții interogative indirecte.*

LOOKING AT UTTERANCE FROM COMMUNICATION PERSPECTIVE

This article is tackling the utterance as fundamental element in a discourse, in order to familiarize the receptor with the content of what is expressed in many circumstances. The views of linguists are presented in regard to sentences classification according to their meaning and aim of communication, which, yet, differ from author to author. The relation between the utterance and its content is reasoned with examples collected from four novels by Calinescu. There is an indispensible link between the goal of the speaker and syntactical structure of the utterance that he/she prefers to use. Lexical and grammatical, semantic and functional peculiarities of different types of utterances are also highlighted. It is about verb moods and tenses, specific lexical elements, topical elements, intonation, repetitions etc.

Keywords: *utterance, communication, interlocutor, speaker, ellipses, syntactic structure, meaning and goal of communication, effective communication utterances/ non affective, direct total, partial interrogative sentences, indirect interrogative sentences.*

E cunoscut faptul că în procesul comunicării vorbitorul poate realiza multiple scopuri: să relateze ceva; să solicite o informație pe care nu o deține; să redea stări, atitudini, reacții, fără a le direcționa spre un interlocutor concret; să dea cuiva un sfat; să adreseze o rugăminte, un ordin, o replică. Emițătorul este în drept să apeleze la orice tip de propoziție, pentru a-şi expune mesajul. Fireşte, contează şi „atitudinea vorbitorului față de cele exprimate, raportul acestuia cu interlocutorul (interlocutorii) săi" [9, p.63].

În literatura de specialitate atestăm diverse clasificări ale propozițiilor după sensul şi scopul comunicării. În general, în manualele şcolare şi în gramaticile pentru începători se disting propoziții enunțiative, interogative şi exclamative. O viziune consacrată, originală prin interpretare şi prin forța persuasivă a argumentării, este cea promovată de către M.Avram, care susține că „orice propoziție poate fi calificată – şi clasificată – din următoarele puncte de vedere: după scopul comunicării, după afectivitate şi după conținutul exprimat, corelat cu modalitatea sau felul cum priveşte vorbitorul acțiunea" [1, p.305].

În corespundere cu scopul comunicării, se deosebesc propoziții enunțiative şi interogative. Aceeaşi opinie o împărtăşesc lingviştii M.Em. Goian şi C.Mitrea. Oricare dintre cele două tipuri, în funcție de modul verbului-predicat, poate fi propriu-zisă, optativă, potențială şi dubitativă. M.Em. Goian identifică unele mijloace lexicale de exprimare a îndoielii (în cazul propozițiilor dubitative): verbe ce arată incertitudinea, suspiciunea, nehotărârea (*a se îndoi*, *a presupune*, *a bănui* etc.); adverbe şi locuțiuni adverbiale (*doar, poate, parcă, pesemne, nu cumva* ş.a.). În opinia autoarei, propozițiile exclamative nu diferă totalmente de cele enunțiative şi interogative. Deci, propoziții de genul: *Cât eşti de nedrept!* (SN, p.44) sunt exclamative enunțiative, iar structuri ca: *- Nu mai este viu, domnule, s-a isprăvit! / - Cum nu mai este viu?!* (CN, p.39) sunt exclamative interogative. Acestea din urmă „sunt întrebări care nu aşteaptă un răspuns, dar exprimă, de obicei, dezacordul, dezaprobarea, indignarea vorbitorului" [5, p.33].

În mai multe cercetări se precizează că „exclamative pot fi celelalte tipuri de propoziții, inclusiv enunțiativele" [9, p.65]. Propozițiile enunțiative şi interogative „devin exclamative când, la acțiunea reală pe care o exprimă, se adaugă şi participarea afectivă a vorbitorului (bucurie, revoltă, entuziasm, tristețe etc.)" [10, p.20]. În cadrul acestor două grupuri există şi propoziții *afective* sau *exclamative* şi *neafective* sau *neexclamative*.



Astfel, se evidenţiază propoziţii enunţiative şi interogative afective (cele care exprimă un anumit conţinut, dar şi admiraţia, regretul, surprinderea, nemulţumirea), propoziţii enunţiative şi interogative neafective (cele care nu dezvăluie starea de spirit, atitudinea vorbitorului, fiind neutre sub aspectul afectivităţii). Cât priveşte cele enunţate şi părerea vorbitorului, se recunosc propoziţii *reale*, *optative*, *potenţiale*, *dubitative* şi *imperative*.

Datorită propoziţiilor interogative *reale*, se pot formula întrebări ce se referă la o acţiune veridică:

– *De ce nu te înscrii la Conservator?* (SN, p.357)

Propoziţiile interogative *optative* au verbul-predicat la modul optativ:

– *Ce-ai zice dacă aş concerta puţin?* (EO, p.450)

Interogativele *potenţiale* conţin o întrebare despre o acţiune posibilă ce depinde de o condiţie, predicatul fiind exprimat printr-un verb la modul condiţional-optativ:

– *M-ai iubi cu adevărat, când m-ai cunoaşte mai bine?* (CN, p.85)

Interogativele *dubitative* se construiesc, de regulă, cu un verb la modul conjunctiv sau la indicativ, timpul viitor şi redau o nesiguranţă, o bănuială, o ezitare etc.:

– *Asta cine-o fi?* (CN, p.99)

Cu referire la clasificarea propoziţiilor după scopul comunicării, C.Dimitriu menţionează că împărţirea acestora în clase este mai mult convenţională, iar clasele constituite se caracterizează printr-o stabilitate relativă. Autorul deosebeşte patru tipuri de propoziţii: enunţiative (cele care trimit la judecăţi), imperative (cele care scot în vileag voinţa vorbitorului), interogative (cele care cer informaţii) şi retorice (cele care indică absenţa unei informaţii ce nu aşteaptă clarificarea) [4, p.935-937].

C.Dimitriu face distincţie între propoziţiile interogative directe, care pot fi totale şi parţiale, şi propoziţiile interogative indirecte. Dacă primele se adresează nemijlocit interlocutorului, de la care se solicită un răspuns, atunci cele indirecte, pur şi simplu, semnalează un gol în cunoaştere, lipsa unei informaţii, fără a avea un răspuns. S-ar părea că interogativele indirecte coincid cu cele enunţiative, având scopul de a relata ceva. De fapt, se confirmă că pentru enunţiative şi interogative directe e comună numai intonaţia descendentă, în rest interogativele indirecte constituie expresia unei lipse de informaţie. Anume semantica termenului mijlocitor (care poate fi un verb de informare sau de declaraţie: *a (se) întreba, a chestiona, a (se) afla, a (se) şti* sau un substantiv: *întrebare, chestiune, problemă* etc.) permite a include aceste propoziţii în clasa interogativelor, primind însă determinativul de „indirecte". Termenul „indirect " conturează, într-o măsură oarecare, tipul acestor interogative: ele sunt generate de o nedumerire, de incertitudine şi, chiar dacă nu solicită un răspuns în mod direct, denotă o situaţie în care este posibil şi un interlocutor. Deşi vorbitorul nu doreşte să obţină un răspuns, acesta poate apărea [4, p.949-952]:

– *Eu nu pricep* ***cine*** *ţi-a dat dumitale voie să vii în spital*. (EO, p.196)

O particularitate a interogativelor indirecte este faptul că ele pot fi transformate în propoziţii interogative directe, fără a denatura intenţia comunicativă a vorbitorului. Interogativa indirectă, în exemplul anterior, are ca echivalent o interogativă directă *Cine ţi-a dat dumitale voie să intri în spital?* Observăm că modificările nu sunt radicale: eliminăm termenul intermediar (*a pricepe*) şi obţinem o propoziţie interogativă directă ce solicită un răspuns.

Gramatica Academiei propune o clasificare a enunţurilor după scopul comunicării, fiind raportată direct la ceea ce vorbitorul doreşte să obţină prin intermediul gândului formulat. Se observă o legătură între dorinţa vorbitorului de a exprima un mesaj şi structura sintactică a enunţului: „În mod prototipic, aserţiunile se corelează cu sintaxa asertivă/enunţiativă; întrebările, cu sintaxa interogativă; directivele, cu sintaxa imperativă; expresivele, cu sintaxa exclamativă..." [6, p.25].

Astfel, în funcţie de scopul urmărit într-o comunicare, se disting: structuri enunţiative, interogative, imperative şi exclamative. Termenul „structură", în comparaţie cu enunţul/propoziţia ce se află în gramaticile tradiţionale, este evident în analiza enunţurilor. Enunţurile asertive redau o judecată a vorbitorului, ele pot include o mărturisire, o constatare, o descriere obiectivă sau subiectivă, un avertisment – toate fiind orientate spre interlocutor. Enunţurile imperative conţin o indicaţie, o instrucţiune, un ordin, de asemenea, îndreptate spre interlocutor, pentru a-l determina să acţioneze într-un mod voit de locutor. Enunţurile imperative cu formă negativă funcţionează ca interdicţii, cele exclamative exprimă un conţinut profund afectiv. Stările afective pe care le redau sunt variate:

- admiraţie: *E superb, o piesă rară!* (BI, p.509)
- nemulţumire: *Dacă asta se poate numi viaţă!* (SN, p.133)
- reproş: *Cât eşti de nedrept!* (SN, p.44)

Enunţurile interogative sunt „structuri sintactice (propoziţii sau fraze), specializate pentru a formula întrebări" [6, p.31]. Se deosebesc interogative totale, parţiale şi alternative. Interogativele totale presupun un răspuns de tipul *da/nu* ce ar dezvălui acordul sau dezacordul vorbitorului. Semnalăm şi un alt fapt: dacă răspunsul este negativ, el devine insuficient în plan comunicativ, fiind necesare unele precizări suplimentare, pentru a înţelege corect motivele dezacordului, iar acesta nu trebuie să pară prea categoric, căci ar declanşa un conflict între interlocutori:

– *Cum se poate? Ţi i-au furat ţiganii când erau mici?*
– *Nu, mi i-a răpit fatalitatea. Pe unul l-am pierdut adineauri, la ora opt.* (BI, p.639)

Interogativele parţiale se identifică uşor după prezenţa pronumelui sau a adjectivelor pronominale interogative: *cine?, ce?, care?, cât?*, a adverbelor interogative: *unde?, când?, cum?, cât?*. Totuşi, ele ar putea fi confundate, prin neraportarea lor la context, cu interogativele retorice. În acest caz, elementele interogative nu mai au funcţia de a orienta interlocutorul spre domeniul în care urmează a fi căutat răspunsul:

– *Cine te împiedică să intri la Conservator?* (SN, p.317)

Acest enunţ poate fi interpretat sub două aspecte: vorbitorul cere interlocutorului să-i comunice numele unei anumite persoane, care realizează acţiunea dată sau el are intenţia de a-şi contrazice interlocutorul, de a-şi demonstra dezacordul în legătură cu replica anterioară. În conformitate cu cel dintâi, e o propoziţie interogativă parţială; potrivit celui de-al doilea, o interogaţie retorică, unde cuvântul interogativ se desemantizează. În această situaţie ambiguă, doar contextul ne ajută să identificăm corect unitatea sintactică respectivă.

Interogativele alternative se caracterizează prin reflectarea unor opţiuni posibile. Sunt propoziţii coordonate disjunctive, uneori însă pot fi coordonate disjunctive şi două părţi de propoziţie. Coordonarea poate fi „realizată la nivelul propoziţiei, între două / mai multe cuvinte care ocupă aceeaşi poziţie sintactică sau la nivelul frazei, între două / mai multe propoziţii care ocupă aceeaşi poziţie sintactică" [6, p.35]. Există coordonate simetrice, predicatele lor reprezentate de acelaşi verb, o dată la forma pozitivă, altă dată la forma negativă:

– ***Putem*** *sau* ***nu putem*** *apuca alte vremuri?* (SN, p.318)

De asemenea, pot apărea ca alternative părţi omogene de propoziţie:

– *Ce preferaţi:* ***teatrul*** *sau* ***cinematograful****?* (CN, p.72)

Diversitatea situaţiilor de întrebuinţare a întrebărilor impune neapărat şi o serie de mecanisme sintactico-semantice din cadrul enunţurilor interogative. În multe cazuri, aceste enunţuri interogative nici nu pot fi considerate întrebări propriu-zise, ele aflându-se în corelaţie cu diferite intenţii comunicative ale locutorului, generate atât de procese psihologice profunde, cât şi de tendinţe pragmatice.

Există o anumită conexiune între structura enunţului şi conţinutul lui: propoziţiile se împart în analizabile şi neanalizabile. Cele dintâi au o nuanţă de afectivitate, indică relaţiile apropiate dintre interlocutori. Ele sunt proprii, îndeosebi, limbajului familiar: vorbitorul are mai multe opţiuni, nu-l interesează aspectul sintactic al ideii emise, ci e preocupat de gândul de a transmite mesajul ca atare. Propoziţiile neanalizabile de tipul: – *Uite şi Universitatea. / –* ***Da****?* (SN, p.272) sau *Eu am cumpărat-o de la un cunoscut. / –* ***De la cine****?* (SN, p.198) au o frecvenţă redusă în limba literară, „un mod de exprimare rudimentar, de care nu trebuie să se abuzeze. Folosirea exclusivă sau preponderentă a unor asemenea propoziţii într-un dialog poate fi considerată un semn de nepoliteţe sau chiar de ostilitate" [1, p.316].

M.Avram trece în revistă principalele elemente ce pot constitui propoziţii neanalizabile:

- adverbele de afirmaţie şi de negaţie – „da", „nu" (combinaţiile „ba da", „ba nu"):
  – *Ai fraţi, nu-i aşa? constată el afectuos.*
  – ***Da****!* (CN, p.83)
- interjecţiile, atunci când nu sunt integrate în propoziţie:
  – *Respiră adânc!* […] *Tuşeşte adânc!* […] *Opreşte respiraţia! Bine.*
  – ***Ei****? întrebă Ioanide.* (SN, p.483)
- vocativele:
  – ***Doamna Policrat****? se miră Jim, devenit prin instinct şiret şi galant, sunt uimit!* (CN, p.133)

Aşadar, propoziţiile neanalizabile se limitează la părţi de vorbire neflexibile şi la forme de vocativ. Absenţa unei organizări sintactice a acestui tip de propoziţii determină imposibilitatea de a opera unele clasificări în cadrul lor.

Propoziţiile cu structură analizabilă pot fi *simple* şi *dezvoltate*. Cele simple includ numai părţi principale de propoziţie (nu e neapărat să le conţină pe ambele): *Eu sunt Otilia* (EO, p.17), dar cele dezvoltate au şi părţi

secundare de propoziţie (atribute sau complemente): *Aici e izvorul* (BI, p.80). Atât propoziţiile simple, cât şi cele dezvoltate se folosesc mai cu seamă în vorbirea directă şi, desigur, cele mai multe întrebări se încadrează în categoria acestora. O trăsătură a lor, atestată în puţine gramatici, este prezenţa adresării ca marcă a vorbirii directe (substantive în vocativ, interjecţii):

(1) *– Ce vă priviţi aşa, **frate**?* (CN, p.35)

(2) *– Ce ziceţi, **mă**?* (CN, p.74)

Cuvintele de adresare accentuează relaţiile apropiate dintre interlocutori şi caracterul spontan, nepremeditat al întrebării. În enunţul (1) utilizarea substantivului în vocativ *frate*, fiind desemantizat, are o pronunţată semnificaţie pragmatică. O asemenea formulare indică atitudinea grijulie a vorbitorului de a preveni o eventuală supărare a interlocutorului, ce ar califica intervenţia respectivă ca o ofensă, îl predispune să accepte replica drept o atenţionare, chiar ca pe un sfat, venit din partea unei persoane apropiate. În exemplul (2) interjecţia *mă,* cu rol de adresare, are o funcţie fatică, vorbitorul solicitând părerea interlocutorilor. Însuşi gestul politicos de a-i consulta ar trebui să-i stimuleze pe participanţi a conlucra la acest act comunicativ. Specifică oralităţii, ea asigură o implicare mai dinamică a celor cărora le este adresată, relevând relaţii apropiate între persoane cu statut egal, de aceea nuanţa ofensatoare a lexemului *mă* este exclusă: nu va avea o influenţă nefavorabilă asupra interlocutorului.

De o frecvenţă mai mare se bucură propoziţiile dezvoltate, deoarece, spre deosebire de propoziţiile simple, ce permit doar prezentarea unor constatări, primele admit expunerea unor idei ample, argumentate. În unele situaţii însă, structurile complexe nu-şi găsesc justificare: fie că interlocutorii se înţeleg să comunice cât mai succint, fie că situaţia e de aşa natură că nu necesită a se recurge la ele (în cazul anchetelor, al chestionarelor cu răspuns laconic etc.).

După numărul părţilor principale de propoziţie incluse, structurile analizabile sunt bimembre (când atestăm şi subiect, şi predicat, fiind exprimate sau nu: *Timpul trece / şi rectifică totul*) (BI, p.695) şi monomembre (când avem doar subiect sau numai predicat). Examinate prin prisma corelaţiei dintre conţinutul comunicării şi structura sintactică, propoziţiile monomembre sunt foarte rar întâlnite în romanele călinesciene. Acestea dispun de valenţe expresive: de a descrie, de a numi, de a evoca sau de a califica un obiect, ceea ce nu-şi găseşte aplicabilitate în comunicarea interpersonală, şi anume: în dialog, bazat pe cuplul adiacent *întrebare – răspuns*.

În general, se delimitează două categorii de monomembre: *nominative* şi *impersonale*. Statutul de structură independentă a propoziţiei nominative este determinat de faptul că aceasta realizează un act comunicativ, exprimă o idee despre un obiect, un fenomen.

Astfel, propoziţiile ce urmează se încadrează în clasa monomembrelor nominative:

– *Ne întoarcem la păgânitate, la cultul frumuseţii terestre! Nimfă!*

– ***Înger**! rectifică Babighian.* (SN, p.362)

Enunţul – ***Înger**!* conţine o apreciere a celor relatate din partea vorbitorului.

Propoziţiile monomembre impersonale sunt cele constituite dintr-un verb impersonal, care prin conţinutul lui nu admite prezenţa unui substantiv în calitate de subiect gramatical sau logic:

Se vede, iubi Ioanide! (SN, p.105)

În funcţie de componentele unei construcţii gramatical-explicite, propoziţiile analizabile pot fi *complete* (comportă o autonomie semantică şi sintactică) şi *incomplete* (fragmentare sau eliptice, sunt generate de tendinţa vorbitorilor de a obţine multe informaţii într-un timp foarte scurt, se folosesc mai ales în dialog, pentru a evita repetările inutile).

Fenomenul elipsei este sesizat ca absenţă a unor părţi principale sau secundare, lesne subînţelese din context. Analizate astfel, propoziţiile:

(1) – *Cunoaşteţi scrisul?*
– ***E al meu**.* (BI, p.302)

(2) – *Ce cauţi pe aici, stimate coleg? îl întrebă.*
– ***Pe dumneata**!* (BI, p.48)

(3) *Domnule, cineva mi-a dat să vă dau scrisoarea asta.*
– ***Cine**?*
– *Nu ştiu, a plecat.* (BI, p.170)

sunt considerate bimembre eliptice. În exemplul (1) este omis subiectul, în cel de-al doilea lipsesc ambele părţi principale, dar ele se desprind din context. În exemplul (3) formularea integrală a propoziţiei (*Cine v-a*

dat scrisoarea?) nu este necesară, fiindcă ar imprima dialogului o nuanţă oficială. Într-o conversaţie cotidiană, structurile eliptice sunt condiţionate de spontaneitate, de nerăbdare, de impulsivitate.

În Gramatica Academiei se accentuează rolul unor procedee sintactico-semantice cu care se asociază frecvent enunţurile interogative: elipsa, scindarea, izolarea [6, p.36-37]. Cercetătoarea S.Teiuş relevă aşa-numitele *emisii incomplete* ce au o asemenea structură numai la nivel sintactic, deoarece la cel semantic se completează în context. Sunt acceptate ca expresii ale unor manifestări subiective ale vorbitorului. „Caracterul complet sau suficient al enunţului, afirmă S.Teiuş, trebuie înţeles în raport cu vorbitorul şi situaţia dată" [12, p.110]. Astfel, la analiza propoziţiilor incomplete, a discursului continuu, a izolărilor, a elipsei trebuie să se ţină cont de factorul subiectiv, căci ele actualizează starea afectivă a vorbitorului. Tot aici se include şi repetiţia, un procedeu sintactic şi stilistic, destul de frecvent în comunicarea axată pe dialog [12, p.110-111].

Izolarea „este rezultatul unor procese psihice reflectate în discurs: ezitare, autocorectare, completare etc." [6, p.37]. Comunicarea orală dispune de astfel de mijloace, ca intonaţia, pauzele sugestive, accentul, prin care vorbitorul scoate în relief o secvenţă a propoziţiei emise, concentrează atenţia interlocutorului asupra acelui segment al enunţului oral ce conţine ideea principală sau întârzie în continuarea gândului, pentru a avea timp să observe reacţia interlocutorului. În limbajul scris, aceste fenomene se redau prin structuri sintactice fragmentare, caracterizate prin întreruperea şi apoi prin reluarea lor:

– *Dumneata eşti măritată? Cine este soţul? Dumnealui?* (SN, p.201)

Întrebarea iniţială *Dumneata eşti măritată?* este totală, dar răspunsul ce ar fi confirmat sau ar fi contrazis presupoziţia celui care a adresat-o nu ar fi fost unul deplin, pe măsura aşteptărilor. Vorbitorul, printr-o analogie, prin stabilirea unor legături logice, îşi răspunde sieşi. Răspunsul obţinut în mintea lui a suscitat o altă întrebare: *Cine este soţul?*, la care, de asemenea, se intuieşte răspunsul adecvat. Persoana descoperă, astfel, un fapt autentic, parcurge unele etape: necunoaşterea se transformă într-o cunoaştere parţială, iar aceasta, la rândul ei, în certitudine.

În afară de aspectul formal, enunţurile au o serie de particularităţi semantice şi funcţionale care ambiguizează, de multe ori, încadrarea unei propoziţii într-o anumită categorie. Este vorba, în primul rând, de mijloacele lexicale şi gramaticale selectate pentru exprimarea variatelor forme de sens. Printre acestea se numără modurile şi timpurile verbale, elementele lexicale specifice, topica, intonaţia etc. Datorită acestor procedee ce se află la dispoziţia vorbitorului, enunţul reflectă întocmai intenţiile lui comunicative. În momentul structurării mesajului, îşi actualizează atitudinea faţă de cele ce urmează a fi spuse. În acest scop, el apelează la modalităţi de divizare a enunţului.

Cercetătoarea I.Hîncu distinge trei tipuri de mijloace formale ce servesc la segmentarea comunicativă a enunţului: sintactice (ordinea cuvintelor, repetările); fonetice (intonaţia: accentul logic, pauza); lexicale (determinativele, inclusiv articolele, adverbele de accentuare *chiar, tocmai*, cele de restricţie *doar, numai*) etc. [8, p.22].

Un element important în formularea enunţului îl constituie topica, adică ordinea cuvintelor. Limba română are o topică relativ liberă, predominantă fiind totuşi ordinea: subiect – predicat – complement. În comunicarea orală există o puternică tendinţă de folosire a construcţiilor cu verbul în poziţie iniţială, ceea ce o demonstrează şi enunţurile interogative:

(1) – ***Cunoaşteţi*** *pe copiii mei?* (BI, p.88)

(2) – ***Aţi reflectat*** *la cererea mea?* (SN, p.374)

Acest fenomen se explică prin caracterul direct, spontan al întrebării, adresatul concentrându-se asupra acţiunii propriu-zise care-l preocupă, dorind să obţină un răspuns prompt.

În alte situaţii, schimbarea de topică comportă o funcţie stilistică, marcând atitudinea afectivă faţă de cele comunicate. Este vorba de topica subiectivă ce nu respectă regulile sintactice, ci se subordonează scopurilor comunicativ-pragmatice ale vorbitorului. De obicei, ponderea unui termen este pusă în evidenţă prin plasarea lui la începutul propoziţiei, ceea ce înseamnă că cuvintele se succed în corespundere cu scopul pe care îl are vorbitorul. Acest aspect a fost relevat de I.Hîncu, care menţionează că topica cuvintelor „îndeplineşte şi o funcţie de ierarhizare a componentelor enunţului în raport cu importanţa lor comunicativă" [8, p.24]. Un gând analog despre fenomenul topicii îl găsim şi la V.Guţu-Romalo: „Topica indică o ierarhie afectivă sau emfatică a termenilor" [7, p.46].

De exemplu, în enunţul *Dar tânărul cine este, vreo rudă?* (EO, p.468), observăm deplasarea pronumelui interogativ *cine?* care, de regulă, în structura propoziţiei interogative se află pe locul întâi. Interesul vorbitorului

îl constituie „tânărul” necunoscut, despre care vrea să afle cine este, de aceea substantivul respectiv precedă pronumele interogativ. În exemplul *Dar* ***buturuga*** *asta la ce-o mai ţii?* (CN, p.28), lexemul evidenţiat e pe prima poziţie, iar elementul interogativ *la ce* nu mai apare la începutul propoziţiei interogative.

Repetările constituie un procedeu sintactic şi stilistic şi servesc la segmentarea comunicativă a enunţului. Reluând o secvenţă, vorbitorul o accentuează, atrăgând atenţia interlocutorului asupra conţinutului acesteia:

– *Ce lovitură joasă, domnule, unde vezi dumneata lovitură joasă?!* (CN, p.175)

Intonaţia este un mijloc fonetic, suprasegmental, ce are o valoare indiscutabilă în exprimarea aspectului emotiv al vorbirii. Inflexiunile vocii lasă să se întrevadă sentimentele încercate de vorbitor, atitudinea lui faţă de faptul enunţat. În funcţie de intonaţie, putem determina tipul unei propoziţii. Chiar şi atunci când nu desluşim bine cuvintele, ne dăm seama că cel care vorbeşte afirmă ceva, întreabă sau dă un ordin. Intonaţia, în accepţia unor autori, este criteriul ce se află la baza clasificării propoziţiilor după sensul şi scopul comunicării, anume ea actualizează înţelesul pe care vorbitorul îl atribuie unei structuri sintactice: „Ea contribuie la exprimarea mai accentuată şi mai plastică a mesajului”, subliniind, totodată, „atitudinea subiectivă şi cea afectivă a vorbitorului” [11, p.78]. În limbajul scris intonaţia unităţilor comunicative este redată cu ajutorul semnelor de punctuaţie – virgula, linia de pauză, semnul întrebării, semnul exclamativ:

– *Ai putea să-ţi iei de la lucru acasă, ai găsi ceva să copiezi.*

– *Eu? Să co-pi-ez? Eu, ofiţer din armata română?* (BI, p.101)

Observăm că ortografierea neobişnuită a verbului are rolul de a suplini în scris valoarea pe care informaţia o realizează în comunicarea orală. Ortografiat astfel, cuvântul *co-pi-ez* sugerează starea psihologică a vorbitorului, revolta, indignarea ce a generat această structură.

Dintre mijloacele lexicale ce participă la conturarea semantică a enunţului putem menţiona adverbele de accentuare (*chiar, tocmai*) şi cele de restricţie (*doar, numai*), a căror valoare vom încerca să o sesizăm din următoarele exemple:

– *Ei – zise* ***acră*** *de nemăritare una –* ***tocmai*** *pe asta ai găsit-o? Pe ofticioasa asta?* (CN, p.71)

Adverbul *tocmai*, întrebuinţat în acest context, amplifică ideea de dezacord redat de locutor. Acesta concentrează atenţia asupra alegerii neadecvate făcute de interlocutor, scoţând în evidenţă reproşul. Materializând un act de vorbire spontan, enunţul îmbracă într-o formă expresivă ideea formulată de vorbitor, sugerând, în primul rând, atitudinea dezaprobatoare a acestuia faţă de fapta interlocutorului său:

– *Jim – întrebă ea încă o dată cu glas pierit, strângând pe tânăr de braţ – e* ***chiar*** *adevărat?* (CN, p.133)

Acelaşi rol de accentuare îl are şi adverbul *chiar*. În acest context, el concretizează intenţia vorbitorului de a obţine certitudinea unui fapt, dezvăluie emoţiile lui, mirarea ce i le-a provocat un lucru despre care a aflat pe neaşteptate, deşi îl dorea.

Propoziţiile interogative parţiale se construiesc cu ajutorul adverbelor interogative *unde?, când?, cum?, cât?,* al pronumelor interogative *cine?, ce?, care?, cât?* şi al adjectivelor pronominale interogative.

Rezumând cele expuse *supra*, constatăm că între scopul urmărit de un vorbitor în procesul de comunicare şi structura sintactică pe care o preferă, pentru a-l exprima cât mai eficient, există o legătură indisolubilă. Dependenţa structurii sintactice a enunţului de intenţia comunicativă a vorbitorului este explicabilă, deoarece omul, prin excelenţă, o fiinţă creatoare, e mereu în căutare de strategii adecvate, pentru a-şi realiza obiectivele: „Vorbitorul creează limba în mod continuu şi o modifică întotdeauna, într-o oarecare măsură, datorită unui simplu motiv neesenţial că o realizează în vorbire în circumstanţe particulare” [3, p.137]. Diversitatea enunţurilor interogative se argumentează prin utilizarea lor în contexte diferite, în care sunt subordonate celor mai variate semnificaţii comunicative: enunţarea unui fapt, solicitarea de informaţii, exteriorizarea unor emoţii, atitudini, formularea unor rugăminţi, reproşuri, ordine etc. Din conţinutul exprimat derivă structura sintactică aleasă. Aceasta trebuie să corespundă contextului, întrucât „stratul referenţial al enunţului are drept suport denotativ structura situaţiei desemnate..., indică participanţii la un eveniment şi relaţia stabilită între ei” [2, p.32].

Neîndoielnic, la structurarea sintactică a unui enunţ contribuie şi factorul psihologic ce determină caracterul emoţional/raţional al comunicării. Conţinutul subiectului condiţionează predominarea aspectului emoţional sau al celui raţional. Astfel, în discuţii cu subiecte de genul: dragostea, prietenia, familia, evenimente de răsunet etc. va prevala emoţia, pe când într-o conversaţie pe teme sociale, politice, economice, administrative – raţionamentul.

Un rol important în alegerea tipului de enunţ pentru dezvăluirea unui conţinut îl are forma orală sau scrisă, în care se produce comunicarea, fiecare posedând anumite particularităţi. Dacă comunicarea scrisă impune

unele rigori de ordin gramatical, atunci cea orală este avantajată de limbajul nonverbal şi paraverbal (gesturi, mimică, intonaţie, accent). Acestea, substituind o parte din informaţia comunicată, fac să sporească frecvenţa propoziţiilor simple, monomembre sau bimembre, a propoziţiilor neanalizabile, fragmentare. Dimpotrivă, în comunicarea scrisă se face uz de propoziţii dezvoltate, complexe. Enunţurile neanalizabile se atestă cu precădere în dialog, ceea ce este o modalitate de expunere proprie a operelor epice. Deci, fiecare vorbitor are posibilitatea să aleagă tipul de propoziţie prin care e apt să-şi comunice gândurile, sentimentele, cu condiţia ca structura sintactică acceptabilă să corespundă contextului şi să nu devieze de la principiul politeţii, fapt indispensabil într-o comunicare interpersonală eficientă.

Bibliografie:

1. AVRAM, M. *Gramatica pentru toţi*. Bucureşti: Humanitas, 1997.
2. BĂRBUŢĂ, I. Modelele semantico-sintactice ale enunţurilor în limba română. În: *Buletinul Institutului de Lingvistică*, (Chişinău), 2004, anul II, nr.2, p.32-38.
3. COŞERIU, E. *Lingvistica din perspectivă spaţială şi antropologică*. Chişinău: Ştiinţa, 1994.
4. DIMITRIU, C. *Tratat de gramatică a Limbii Române.* Vol. 2. *Sintaxa*. Iaşi: Institutul European, 2002.
5. GOIAN, M.Em. *Limba română. Probleme de sintaxă*. Ediţia a II-a, revăzută şi îmbunătăţită. Bucureşti: Recif, 1995.
6. *Gramatica limbii române*. Vol. II. *Enunţul*. Bucureşti: Editura Academiei Române, 2008.
7. GUŢU-ROMALO, V. *Sintaxa limbii române. Probleme şi interpretăr*i. Bucureşti: Editura Didactică şi Pedagogică, 1973.
8. HÎNCU, I. Exprimarea segmentării comunicative a enunţului prin mijloace sintactice. În: *Buletinul Institutului de Lingvistică* (Chişinău), 2005, anul III, nr.3, p.22-30.
9. *Limba moldovenească literară contemporană. Sintaxa* / Sub red. prof. A.Ciobanu. Chişinău: Lumina, 1987.
10. MITREA, C. *Sintaxa limbii române. Manual preparator pentru concursul de admitere în licee şi facultăţi*. Galaţi: Porto – Franco, 1996.
11. PALII, Al. *Cultura comunicării*. Ediţia a V-a, revăzută şi completată. Chişinău: Epigraf, 2008.
12. TEIUŞ, S. Delimitarea enunţurilor în graiurile dacoromâne. În: *Cercetări de lingvistică* (Cluj), 1971, anul XVI, nr.1, p.109-120.

Izvoare folosite şi abrevierele lor

1. Călinescu G. *Bietul Ioanide*. Bucureşti: Cartea Românească, 1971 – BI.
2. Călinescu G. *Cartea Nunţii*. Bucureşti: Minerva, 1982 – CN.
3. Călinescu G. *Enigma Otiliei*. Bucureşti: Litera Internaţional, 2003 – EO.
4. Călinescu G. *Scrinul Negru*. Iaşi: Lumina, 1996 – SN.

Prezentat la 06.07.2015

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Ştiinţe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.28-31

ETIMOLOGIA STRUCTURALĂ: ETEME CONTIGUE

George RUSNAC

Universitatea de Studii Europene din Moldova

Prin prisma universaliilor lingvistice pe care le-a descoperit acum mai bine de două decenii (legea rotaţiei segmentelor de expresie şi legea schimbării sinestezice a sensurilor), autorul identifică legături ascunse între unităţile sistemului lexico-semantic românesc, ceea ce îi permite să prezinte într-o lumină nouă – structurală – etimologia acestora.

Cuvinte-cheie: Etem *– „semnificaţie particulară primordială” (spre deosebire de etemem „semnificaţie generală”. De ex., etemele <ţiuit>, <piuit>, <vâjâit> etc. se referă la etememul <<larmă>> (sau, adoptând un grad superior de abstractizare, ţine de etememul <<sunet>>).*

Aloet *– „variantă, în planul expresiei, corelată cu etemul respectiv din planul conţinutului”. De ex., aloetele radicale băl- (a bălăcări), bol- (a bolmoji), căl- (a călăsi „a batjocori”), păl- (a pălăvrăgi), tăl- (a tălălăi) etc. sunt corelate cu etemul <a vorbi>.*

STRUCTURAL ETYMOLOGY: RELATIVE ETEMS

In approaching to the linguistic universals discovered almost two decades ago (the law of segments expression rotation and the law of meanings sinestezic changes), the author makes firm attempts to identify the close link between the units of the Romanian lexico-semantic system, therefore to shape the etymology of these units, being a new structural approach to the issue.

Keywords: Etem *– initial particular significance (unlike “etemem” which signifies “initial general significance”. For example: the etems „ţiuit”, „piuit”, „vâjâit”, refer to the etem „larmă” (or accepting a superior degree of abstraction, they refer to the etem „sunet”).*

Aloet *– an expression variant connected with the very etem of the content plan. For example: the root aloets băl- (a bălăcări), bol- (a bolmoji), căl- (a călăsi, a batjocori), păl- (a pălăvrăgi), tăl- (a tălălăi), they are linked with the etem “a vorbi”.*

Spre deosebire de etimologia tradiţională, axată, în fond, pe influenţe, cea structurală vizează sistemul limbii pentru a descoperi factorii interni care explică un caz sau altul. Unul dintre aceşti factori (esenţial, de altfel) este contiguitatea etemică. Vom urmări, în cele ce urmează, eficienţa acesteia.

1. Analizând din punct de vedere etimologic grupul analogic [*băţ*], constatăm că la originea termenilor lui stă confluenţa etemelor <lovitură> - <a repezi> - <frântură>: *jap*! „interj. care imită zgomotul produs de lovirea cu un corp elastic (nuia, biciuşcă etc.) sau de o lovitură (trânteală) dată cu repeziciune şi putere” [DA] – *japă* (*joapă*) „nuia *„vargă”* [ib.: onom.], *japchină* „ciomag” [ib.: neetimologizat]; *ja(r)chi*, „interj. care imită zgomotul produs de o lovitură” [ib.] – *jarchină* „ciomag” [ib.: neetimologizat], *jardie* (*joardă, jordie, jerdie, jerghie*) „nuia lungă şi subţire”; „nuia groasă”; „beţele orizontale ale scării”; „cotor de ceapă”; „ciomag” etc. [ib.: <v. sl. žrŭdi *„prăjină”,* „venit la noi şi prin mijlocire ungurească (*zsorda*)”, opinie dezminţită de datele sistemului lexico-semantic românesc; pentru oscilaţia „inexplicabilă” a segmentelor de expresie, a se vedea Rusnac, p.44]; *fâşti*! „ţuşti!” [ib.: onom.] – *fâştoacă* „bucată” [ib.: „Pare a fi derivat prin suf. *–oacă* din bg. *hvaštam* (pronunţat: *faştam*) „apuc”; sensul ar fi în acest caz: „cât poţi apuca cu mâna” şi ar avea o paralelă în cuvântul *bucată* „cât poţi apuca cu gura deodată”; explicaţie fantastică atât pentru *fâştoacă*, cât şi pentru *bucată*, ultimul trebuie pus în relaţie cu formaţia onomatopeică *a bâcâi* „a ticăi” [ib.], *a zbâcni* „id” [DLR], *a zvâcni* „id.” [ib.]], *fuscel* (*fuşcel, fuştel, fuştei*) „beţele vârâte între firele natrei, formând rostul, prin care umblă „suveica”; „fusele vârtelniţei”; „o parte a grapei”; „speteaza loitrei”; „ţăruşii de la coşul carului”; „beţele orizontale ale scării”; „cotor de ceapă” [DA: <lat. * *fusticellus*, dim. lui *fustis* „ciomag, băţ, baston, par”].

Aceeaşi relaţie e la originea lui *fişteică* „bucată de pământ” [VDER: <*fâşie* <lat. *fascia* „id.”].

Ca aloete ale lui *joapă*, supra, trebuie tratate *ţoapă* „lovitură de bâtă”; „bâtă” [DLR: et. nec., Nestorescu, p.128: <bg. *čop*, părere infirmată de sistemul pe care-l invocăm], *soapă* (*sopă*) „ghioagă” [DA: <tc. *sopa*, cf. bg., scr. *sopa*; similitudinile cu limbile străine trădează nu neapărat influenţe, ci semnalează şi evoluţii paralele].

O explicaţie similară comportă *zbancă* „bâtă, ciomag” [ib.: et. nec.], cf. *zbang* (*bang, dang*) „cuvânt care redă sunetul produs de o izbitură metalică” [ib.: o nom.].



Dintre numeroasele încercări de etimologizare a cuvântului *băț* „bucată subțire de lemn”, cea mai apropiată de interpretarea noastră e cea pe care o susține Vinereanu [VDER]: „Rom. *băț* trebuie să provină de la un mai vechi **batju*, apoi **bațu* (comp., adăugăm noi, interj. rusească *bats!* „trosc!, pliosc!” sau interj. românească *bâț*(a) „indică o mişcare repede a unui corp dintr-o parte în alta”) >*băț*, care, la rândul său, provine de la același radical PIE **bhat* (Walde, 1, 99) ca şi *a bate* cu care trebuie pus în legătură”.

2. Etemul <lovit, pocnit> (±<repezit>, <bâiguit, bolborosit>) explică şi originea multor cuvinte din grupurile analogice {nebunie}, {prostie} şi {zăpăceală}: *nebun* = *năbun* (cu prefixul expresiv *nă*-) <*zăbun* „zăpăcit” [DLR: postverbal de la *a (se) zăbuni* „a se zăpăci” <scr. *zabuniti(se)*], prin falsă analiză: *ză* + *bun* (= *zăb- un*, rad. *zăb-* aparținând seriei aloetice: *jap, rap, tap, zop* etc.); *prost* „simplu, ordinar”; „plebeu, sărac”; „nătâng, tont, tâmpit” de la Miklosich (Slaw. Elem., 40) şi Cihac (CDEDR) până la Raevschi (SDE) şi Vinereanu (VDER) e trimis cu toate sensurile, învechite şi actuale, la v.sl. *prostŭ* „simplu, comun”. Or, sensul cunoscut astăzi (ultimul) nu poate fi raportat la acest pretins etimon, cf. sinonimele *prui* şi *năprui* (<*nă-* + *prui*). Anume acestea ne permit să evităm meandrele căutărilor sterile şi să aflăm cheia enigmei: formația aloetică *brudiu* „pueril, naiv, cu mintea necoaptă” [DA îl apropie de *zburdalnic*; mai verosimilă e raportarea la *a brudi*, *a brodi* „a bâigui, a spune prostii” –ib.: <v.sl. *broditi* „a bleotocări prin apă”, de fapt indigen, cf. rom. a *pruji* „a flecări, a sporovăi” [DLR: et. nec.], *a bărăta, a bărăni* „a nu mai tăcea din gură” [DA: et. nec.]. Prin urmare, *prost* „lipsit de inteligență” nu e o evoluție semantică a sensului „simplu”, ci o precizare a înțelesului „vorbe fără noimă, nesocotite”.

Fără implicarea sistemului lexico-semantic românesc, originea reg. *panc, panceaur* „nebun, trăsnit, aiurit, zăpăcit, țicnit” [DLR: et. nec.] ar continua să fie obscură. „Neclară ni se pare originea lui *panc* în limba română”, mărturiseşte Virgil Nestorescu, p.97. Încercarea sa nesigură de a-i clarifica proveniența apelând la influențe rămâne sortită eşecului atâta timp cât se ignoră sistemul indigen. Or, acesta ne oferă soluția certă: aloetul *bang (zbang, dang)* „redă sunetul produs de o izbitură (metalică) [DLR: onom.], cf. şi *bangălău* „prost, nerod”, pe care DA îl atribuie unui împrumut maghiar.

Opțiunea împrumutului (slav) pentru *a (se) zăpăci* „a-şi pierde sau a face să piardă (temporar) judecata limpede” [ib.: <v. sl. **za-pačiti*] e rezultatul confuziei dintre prefixul expresiv *za-* (intersectat cu *za-* din împrumuturile slave) şi rad. indigen *zap-* (cf. *zap* „onom., care redă lătratul câinelui”, *zap* „fuscel”; „leaț” [ib.: <magh. záp], *zap* „obrăznicie” [ib.: et. nec.], *a zăpăi* „a lătra”; „a tropăi”; „ a foşni (răscolind frunzele)” [ib. <onom. *zap* + suf. *–ăi*], *zăbăuc* „zăpăcit” [ib.: contaminare între *zăpăcit* şi *năuc*; de fapt, aloetul lui *hăbăuc* – DA: <magh. *haboka* „țicnit”; indigen, cf. *a hăbuci* „a rupe în bucăți, a strica, a sparge” (ib.: „pare a sta în legătură cu v.sl. *habiti* „a strica”)], *a opăci* „a buimăci” [DLR: <bg. *opača*, scr. *opačiti*], cu rad. indigen *op*– aloet al lui *zăp-* etc.

Semnificația primordială a lui *tui* „țicnit, smintit, zăpăcit” [ib.: et. nec.] o deducem din apropierea derivatului *tuiac* < *tui*, supra, de *tuiag* = *toiag* [ib.: <v.sl. *toiagŭ*] şi *tuică* „bâtă, ciomag” [ib.: et. nec.], în realitate, ambele indigene, etem: <lovitură>.

Şui „strâmb, diform”; „smintit, țicnit”; „prost, nătâng”; „nărăvaş” [ib.: <v.sl. *šoui* „stâng”] poate fi interpretat ca aloet al lui *tui*, dar poate fi etimologizat prin raportare la *şui* „scurtătură, retevei” [ib.: et. nec.], indigen, etem: <tăietură, ruptură>.

O situație analogă înregistrăm pentru *huib* „nebun (de supărare), năuc” [DA, fără etim.]: relevantă aloetie cu *tui* şi legătură evidentă cu *a hui* „a lărmui, a ocărî” [ib.: neetimologizat], semnificație contiguă cu <a bate, a lovi>.

Năhui „prost, tont, nerod” [DLR: cf. *tehui,* infra], *păhui* „năuc, aiurit, zăpăcit, prost” [ib.: et.nec.], *tehui* (*tăhui*) „zăpăcit, năuc, buimăcit, amețit” [ib.: cf. magh. *Tahonya*] nu sunt decât aloetele prefixate ale lui *hui(b)*, spre deosebire de *a zăhizi* „a zăpăci” [DLR: et. nec.], cu rad. *Zăh*, indigen, cf. a zăhăni „a lătra” [ib.], a zăhăi „a sâcâi”; „a deranja”; „a opri” etc. [ib.: <ucr. *Zagaiti*].

3. Ideile de „a poci”, „strabic”, „a lepăda”, „lespede”, „talpă”, „vagabond”, „gaură” şi multe altele sunt şi ele asociate, la origine, cu ideea de „a lovi”, fapt ce impune revizuirea rezultatelor etimologice tradiționale.

A poci (*a potci*) [DLR: <*potcă* „ceartă”, „necaz”, pocitanie”, „gaură” etc. <v. sl. *potĭka*], cf. *a pochi* (*a pochia*) „a lovi grav” [ib.: et. nec.] (<*poc!*), *potcă*, supra, cf. *botcă* „alveolă în fagure”, „gaură, scorbură în ramură”; „lovitură” [DA: fără etim.] (indigen, dovadă aloetia radicalilor *pot-* / *bot-*).

Paliu „saşiu” [DLR: et.nec.], indigen, cf. *a păli* „a lovi” [passim: <v.sl. *paliti* „a arde”], cf. formațiile aloetice *a țăli* „a lovi ținta” [ib.], *a bălăncăni* „a trage clopotul neregulat” [DA], *a tălăpi* „a lovi (cu aripile)”

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Științe umanistice" *ISSN 1811-2668* *ISSN online 2345-1009* *p.28-31*

[DLR]; *zbanghiu* „sașiu”; „neastâmpărat” [ib.: cf.țig. *bango* „răsucit, strâmbat”], indigen, cf. interjecțiile *zbang, bang, dang* „redau sunetul produs de o izbitură (metalică)” [ib.: onom.].

A lepăda „a lăsa, a părăsi, a arunca” [ib.: <lat. **lepidare, <lepis, -idis* = gr. *lepis, lepidos* „solzi, coajă”; inacceptabile sunt şi celelalte ipoteze, cf. CDER: <lat. *lapidare* „a bate cu pietre” (preferat, cu anumită rezervă, de CDER şi, fără dubii, de SDE), **liquidare* (<*liquor* „a se pierde, a se împrăştia”), *vilipendere* „a disprețui”, <magh. *lapedál* „respins, aruncat”, care, de fapt, provine din română, cf. CDER]. Se ignoră, de fiecare dată, adevărata sursă etimologică, cea interjecțională: *leop, lup!*, care imită „sunetul produs de un corp moale ce cade pe o suprafață plană, netedă, de o lovitură cu palma etc.”[DA].

Acelaşi radical indigen îl regăsim în *lespede* (cu epenteza lui *-s-* expresiv, care sugerează aşchierea) „fragment desprins dintr-un corp solid şi având o formă lătăreață” [ib.: et. nec.; după toate aparențele, avem de a face cu un cuvânt străvechi]. CDER susține nejustificat originea slavă a cuvântului invocând rus. *lepest* „bucată, foie”.

Talpă „partea inferioară a labei piciorului la om şi la unele animale, care vine în atingere cu pământul” [DLR: <magh. *talp*; CDER: „... pare să postuleze un lat. –**talpa*] e, fără îndoială, indigen, cf. formația onomatopeică *a tălăpăni* „a merge greu, rar şi apăsat” [ib.: v. *talap* = *teleap* „interj. Care imită zgomotul produs de paşi”], să se compare cu situația analogă din lb. rusă: *stupnja* „talpă” şi *topat'* „a călca apăsat”.

Leop (liop) „vagabond” [DA: cf. magh. *Lopni* „a fura”] e din acelaşi fond indigen, cf. interj. *Leop!* Şi formația onomatopeică *a leopăi* „redă o lovitură cu palma sau zgomotul făcut de cel ce alerga desculț” [ib.]. Nu trebuie să căutăm altă origine nici pentru *leopardac* (*leopotaie*) „străin aşezat în sat de curând” [ib.], v. leop, supra.

4. Dualitatea etemică a lui *a țipa* <a scoate sunete stridente> şi <a repezi printr-o mişcare violentă> a fost remarcată şi explicată empiric de Drăganu [DR, VII, p.138], Scriban [SDLR] şi Cioranescu [CDER], pe când în alte izvoare [DLR, DEX, VDER, de ex.] *a țipa* „a scoate sunete ascuțite” şi *a țipa* „a arunca” apar ca omonime, în articole diferite, însoțite de marca *et. nec.* [DLR, DEX]. Întrucât contiguitatea etemică <strident> - <rapid> - <ascuțit> etc. e general umană, având drept bază contiguitatea simțurilor noastre şi fenomenul psihologic al sinesteziei, nu trebuie să căutăm punctul de plecare al oscilațiilor în alte limbi sau în surse concrete din cadrul unei anumite limbi. Astfel, încercând să descopere originea lui *a tuli* „a coborî, a veni la vale din munți, a veni în jos”; „a se duce, a merge”; „a fugi, a o şterge”, Cioranescu [CDER] notează: „Pare să provină din sl. *Tulŭ* „fluier”; „țeavă”; „sul”, cf. *tulnic*, sau din sb. *Tuliti* „a urla”, care poate au aceeaşi origine, dar explicația semantică este dificilă. Este evident că există o legătură între ideea de „a coborî” şi cea de „a face zgomot”, căci aceeaşi dualitate apare în *a tuna*, *a țipa* şi *a urla*; dar punctul de plecare al acestei asocieri nu s-a explicat suficient. După Puşcariu, DR, V, 420-425, ar trebui pornit de la ideea de zgomot făcut de pietrele trase de un curent. Puşcariu, Lr., 163, sugerează ideea coborârii păstorilor sunând din bucium. Această indicație din urmă pare mai sigură. Ciobanii sau văcarii îşi petrec ziua în munți şi coboară în sat pe înserat, anunțându-se în prealabil printr-un semnal de *tulnic* sau de *bucium*, care indică că vor sosi în curând. Este posibil să se fi ajuns astfel la o echivalență între ideea de „a suna din bucium” şi cea de „a coborî”, datorită confuziei dintre acțiunea reală şi simbolul său; dar este însă ciudat, în acest caz, îşi exprimă îndoiala Cioranescu, că *a buciuma* nu are şi sensul acesta”.

5. Corelația *jap!* „interj., care imită zgomotul produs de o lovitură (trânteală) cu repeziciune şi putere” [DA: onom.] – *jap* „distanță cât bate o piatră azvârlită cu o forță oarecare” [ib.: substantiv postinterjecțional] impune reexaminarea relației stabilite tradițional între *pistreală* (învechit) „distanță până la care poate ajunge o săgeată, un proiectil”; „interval de timp (delimitat)” [DLR: <slavonul *preastrealŭ*] – *a pistrela* (învechit) „a împroşca” [ib.: <*pistreală*]. Etimologic, raportul se cere inversat: derivat nu e verbul, ci substantivul. Verbul, la rândul său, asociat cu *a pistroci* (*pistrosi*) „a strivi, a terciui”; „a snopi în bătaie”; „a masa” etc. [ib.: et. nec.], *a pisa* „a strivi”, „a bate tare”; „a bătuci” etc. [ib.: <lat. *Pi(n)sare*], *a pisoci* „a pisa” [ib.] etc., îşi dezvăluie originea sa expresivă (indigenă).

6. Caracterul indigen al vocabulelor poate fi dedus şi din contiguitatea etemică: <strident> - <a lovi> - <a segmenta>: *habă* „interval limitat de timp” – cf. *a se hăbui* „a se hârjoni” [DA: „Pare a sta în legătură cu sl. *habiti* „a strica” (comp. rus *pohabnyj* „indecent”)], *hăbădic* (*habatic*) „vreasc” etc.; *răstimp* „durată limitată de timp” [DLR: <v. sl. *rastompŭ,* influențat de *timp*] – cf. *a se răsti* „a se stropşi, a răcni” [ib.: et. nec.], *retevei* „scurtătură” [ib.:et. nec.], a reteza (răteza) „a tăia transversal, cu o singură tăietură completă, un obiect” [ib.: et. nec.]; *toană* „răstimp” [ib.: postverbal al lui *a tuna* <lat. *tonare*] – cf. *toană* „capriciu, trăsneală” [ib. post-

verbal de la a tuna, supra], *toancă* „id." [ib.: cf. *a tonca* „et. nec."], *toangă* „talangă" [ib.: formaţie onomatopeică], *toantă* „ciocănitoare" [ib.: et. nec.] (evident, e o formaţie onomatopeică precum şi cuvântul precedent), *toană* „puţin" (etem: <fărâmă>) [ib.: <a tuna, supra] etc.

În concluzie, reafirmăm postulatul importanţei factorului intern în cercetările etimologice. Graţie lui, vom reuşi să eliminăm numeroase pete albe care persistă în acest domeniu.

Bibliografie:

1. CIHAC, A. de. *Dictionnaire d'étimologie daco-romane. I. Éléments latins, comparés avec les autres langues romanes. II. Éléments slaves, magyars, turcs, grecs-modernes et albanais*. Francfort A/M-Berlin-Bucarest, 1870, 1879.
2. CIORANESCU, Al. *Diccionario etimológico rumano*. Universidad de la Laguna, 1958-1966.
3. DA – Academia Română. *Dicţionarul limbii române, serie veche (literele A – B, C, F – I, D – De, J- L - Lojniţă)*. Bucureşti: Socec şi C. Sfetea, 1913-1949.
4. DEX – Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan". *Dicţionarul explicativ al limbii române*. Ediţia a II-a. Bucureşti: Univers Enciclopedic, 1996.
5. DLR – Academia Română. *Dicţionarul limbii române, serie nouă (literele M, N, O, P, R, S, Ş, T.; Dicţionarul limbii române, serie nouă (literele Ţ, U, V, W, X, Y, Z, D, L*. Bucureşti: Editura Academiei, 1965, 2006.
6. DR – *Dacoromania, buletinul „Muzeului limbei române"* condus de Sextil Puşcariu. Cluj, 1920 ş.u.
7. MIKLOSICH, Fr. *Die slavischen Elemente im Rumunischen*. Wien, 1862.
8. Nestorescu – NESTORESCU, V. *Cercetări etimologice*. Bucureşti: Unvers Enciclopedic, 1999.
9. Rusnac – RUSNAC, G. Etimologia structurală: principii, metodă şi obiective (I). În: *RLŞL*, 1997, nr.6, p.43-51.
10. Scriban (SDLR) – SCRIBAN, A. *Dicţionaru limbii româneşti*. Iaşi: Presa Bună, 1939.
11. SDE – Academia de Ştiinţe a RSS Moldoveneşti. Institutul de Limbă şi Literatură. *Scurt dicţionar etimologic al limbii moldoveneşti* / redactori: N.Raevschi, M.Gabinschi. Chişinău: Redacţia Principală a Enciclopediei Sovietice Moldoveneşti, 1978.
12. VDER – VINEREANU, M. *Dicţionar etimologic al limbii române pe baza cercetărilor de indo-europenistică*. Bucureşti: Alcor Edimpex, 2008. 935 p.

Prezentat la 11.05.2015

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Științe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.32-38

REVALORIFICAREA TEZAURULUI FRAZEOLOGIC ÎN TEXTUL PUBLICISTIC ACTUAL

Viorica MOLEA
Universitatea de Stat din Moldova

Articolul reprezintă o abordare pragmastilistică a utilizării expresiilor frazeologice în textul jurnalistic de opinie, în care prezența acestora servește la nuanțarea unor idei, atitudini, percepții ale proceselor politice, sociale, economice, culturale din țară. Relevând multiple aspecte de definire și delimitare ale frazeologismelor, precum și rolul lor în comunicarea mediatică, dezvăluim pregnanța, efectele pragmatice obținute prin transfigurarea, renovarea, adesea spectaculoasă, a acestora în diverse contexte. Utilizarea metaforelor oralității țintește spre atragerea unui public numeros și sensibil la modulațiile unor structuri neordinare, la grotescul variațiilor de limbaj. Totodată, inserția inspiratelor creațiuni verbale intensifică notele rebele de ironie și satiră, activate în pana publiciștilor, privind lucruri dizgrațioase, repugnante din societate.
Cuvinte-cheie: *frazeologisme, transfigurare, metafore, ludic, funcții pragmatice, satiră.*

A RECAPITALIZATION OF PHRASEOLOGICAL THESAURUS IN NOWADAYS` JOURNALISTIC TEXT

This article represents a pragmastylistic approach of the usage of phraseological units in journalistic text expressions, where their presence serves to refining ideas, attitudes and perceptions of political, social, economic and cultural processes happening in the country. Highlighting various aspects of definition and delimitation of phraseological units and their role in media communication, we aim to decelate the poignancy, pragmatic functions obtained by their transfiguration, renovation – often spectacular – in different contexts. The effects obtained by using metaphors in orality aim to attract a large audience, sensitive to modulations of unusual structures, to the grotesque of language variations. At the same time, the insertion of inspired verbal innovations enhances the rebel notes of irony and satire rebel activated by publicists, concerning disgraceful, repugnant aspects of society.
Keywords: *phraseological units, transfiguration, metaphors, ludic, pragmatic functions, satire*

Delimitându-se, de curând, ca domeniu autarhic, dar cunoscând și multiple interpretări, accepții, definiri, frazeologia se desprinde de restul componentelor limbajului prin specificul său inconfundabil de elemente metaforice singulare, prin structurile ei indivizibile cu valori unitare. Th.Hristea, unul din harnicii cercetători ai frazeologiei românești, susține că „unitățile frazeologice dintr-o limbă dată reprezintă combinații stabile de două sau mai multe cuvinte, cu un sens unitar. Aceasta înseamnă că ele denumesc un singur obiect, o singură însușire, un proces sau un fenomen unic etc." [7, p.139]. O definiție mai desfășurată aparține cercetătorului Gh.Colțun: „Frazeologismele sunt îmbinări stabile de cuvinte (mai rar propoziții sau fraze), ale căror elemente componente (cuvinte) și-au pierdut sensul de bază sau legătura cu sensul inițial, obținând sensuri noi, figurate, nuanțate stilistic, apărute în urma unor transferuri semantice, având, cu anumite excepții, aceleași valori semantice și categorii gramaticale ca și părțile de vorbire cu care se află în raport de corespondență" [3, p.29]. În opinia lui Th.Hristea, „vigoarea expresivității frazeologice pornește, întâi de toate, din tendința generală a spiritului uman spre finețe și ascuțime de idei, spre rafinament și sensibilizare verbală..." [7, p.139].

Fiind „o ramură a lingvisticii, care își are rădăcinile în lucrările unor savanți cu renume din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea" [4, p.11], frazeologia „e recunoscută, în prezent, ca ramură independentă a lingvisticii de către mulți lingviști români", declară cercetătorul Gh.Colțun [ibidem], deși multă vreme ea era studiată fie în cadrul lexicologiei, fie în cel al sintaxei.

Întrucât de tezaurul frazeologic al limbii române s-au preocupat lingviști de seamă, precum B.P. Hasdeu, Al.Philippide, L.Șăineanu, I.Iordan, F.Dimitrescu, Th.Hristea, St.Dumistrăcel, N.Corlăteanu, Gh.Colțun ș.a., evident, și interpretarea, definirea, precum și numele dat acestor unități lingvistice sunt diverse, iar argumentele aduse în favoarea unei sau altei accepții se completează reciproc, astfel încât putem utiliza orice denumire fără a prejudicia esența fenomenului. Totuși, de multe ori, cercetătorii ezită atunci când sunt nevoiți să opteze pentru un termen sau altul, neștiind care ar putea fi mai adecvat într-un studiu consacrat acestor elemente verbale. A.Vulpe relevă această confuzie, afirmând că „în cercetarea frazeologiei, lingviștii s-au confruntat și se mai confruntă cu două probleme de bază: care este termenul cel mai adecvat pentru a desemna aceste



îmbinări stabile de cuvinte şi ce unităţi intră sub incidenţa frazeologiei. În baza celor expuse mai sus, conchidem că, în ambele cazuri, nu se poate spune că s-a găsit un numitor comun, terminologia fiind încă variată, iar fondul frazeologic încă nesigur" [11, p.127]. Th.Hristea susţine, de exemplu, că „uneori astfel de îmbinări lexicale constante mai sunt numite „sintagme stabile", „unităţi sintagmatice" sau „grupuri frazeologice" [8, p.139]. Cu toate acestea, savanţii folosesc toate variantele terminologice întâlnite în studiile de specialitate, reliefând, evident, conţinuturi şi particularităţi, în primul rând.

Aşadar, termenii „expresiuni metaforice" sau „locuţiuni româneşti" (după L.Şăineanu), „izolări" (în viziunea lui I.Iordan), „locuţiuni verbale" (după F.Dimitrescu), „expresii idiomatice" (în accepţia lui Al.Andriescu), „unităţi frazeologice" (după Th.Hristea), „frazeologisme" (denumite de Gh.Colţun) acoperă aproape integral conceptul enunţat. Eugen Coşeriu reuneşte toate aceste încercări terminologice într-o sintagmă, şi anume: „discurs repetat", înţelegând prin aceasta frazeologia în sens larg. Termenul a fost preluat şi dezvoltat cu succes de către St.Dumistrăcel într-un studiu amplu.

Cercetătoarea A.Savin [10] numeşte îmbinările respective „unităţi polilexicale stabile", definindu-le şi dezvăluind plenar trăsăturile de bază ale acestora, reuşind să ne convingă că şi acesta este un termen pe deplin justificat, care poate fi utilizat în investigaţiile noastre, doar că mai puţin cunoscut şi, astfel, neconsacrat, deocamdată.

Referitor la materialul cuprins de frazeologie, aici discuţiile devin foarte animate şi intense – fapt pe deplin justificat, căci este dificil a jalona cu stricteţe zona de interes şi de studiu a acestor construcţii unitare. În diverse limbi, cercetătorii acestui domeniu lingvistic includ în mod diferit sub aceeaşi umbrelă îmbinările sudate structural şi semantic. Astfel, unii cercetători ruşi consideră firesc şi raţional să integreze în spaţiul verbal frazeologic şi *cuvintele compuse,* chiar *citatele celebre, proverbele, zicătorile, unele structuri terminologice*. В.В. Виноградов, cel care a întemeiat frazeologia ca domeniu separat în lingvistica rusă, includea, de-a valma, toate structurile sudate, de la îmbinări de cuvinte la propoziţii cu rol de proverbe: „Trebuie să fie examinate în mod separat grupurile de cuvinte cu valoare *terminologică*, adică *termenii* cu funcţie denominativă…" [12, p.133] sau: „În categoria unităţilor frazeologice intră şi aşa-numitele *expresii înaripate*, multe dintre ele având încă semnul creaţiei individuale pe care istoria n-a reuşit să-l estompeze…Tot în această categorie intră şi multe *expresii standard, clişee* specifice diverselor stiluri literare; şi *citate literare celebre*, şi *expresii înaripate*, şi *proverbe, zicători populare*" [ibidem]. М.Кожина vorbeşte, mai târziu, despre o „frazeologie publicistică": „Este foarte variată frazeologia publicistică: «datorie civică», «a deschide o nouă filă» ş.a. Îmbinările de cuvinte stabile metaforice, utilizate în ziare pentru a reda vorbirii o expresivitate aparte, se transformă, din cauza utilizării excesive, în structuri contrare metaforei iniţiale, şi anume: în îmbinări standard, iar uneori în clişeu gazetăresc («pod aerian», «aur negru» (petrolul) ş.a." [13, p.133-134]. Aceste elemente sunt propuse în calitate de frazeologisme şi în lingvistica românească, precum „*cuvintele compuse, îmbinările terminologice, structurile cu valoare de intensitate, citatele, formulele convenţionale, îmbinările uzuale, clişeele internaţionale, dictoanele, proverbele, zicătorile, maximele, construcţiile perifrastice, sentinţele, formele analitice* etc." [11, p.126] Această stare de lucruri este sesizată şi de alţi investigatori ai fenomenului respectiv, de exemplu, de Liviu Groza, care susţine, de asemenea, că „unii cercetători concep frazeologia în sens excesiv de larg – ca pe o disciplină care se intersectează cu formarea cuvintelor, cu sintaxa, cu terminologia, dar şi cu paremiologia şi chiar cu literatura aforistică, în timp ce alţii îi restrâng sfera de investigaţie la aşa-numitele expresii şi locuţiuni" [6]. Totodată, savantul ajunge la concluzia că şi acest domeniu, ca orice alt sector al limbii, poate evolua, în sensul manifestării unor tendinţe noi, neacceptate până nu demult. „Şi în frazeologie, ca în oricare alt domeniu al limbii, se manifestă anumite tendinţe care pot caracteriza perioade mai mult sau mai puţin îndelungate ale evoluţiei limbii. În cele ce urmează ne vom referi la două tendinţe care par să caracterizeze frazeologia românească actuală: modificarea ad-hoc a unor modele frazeologice şi utilizarea ca unităţi frazeologice a unor grupuri de cuvinte diverse" (*sublinierea ne aparţine*) [6].

Referitor la „utilizarea ca unităţi frazeologice a unor grupuri de cuvinte diverse" observăm o uşoară discordanţă în afirmaţiile aceluiaşi Liviu Groza, care crede că unii autori „concep frazeologia excesiv de larg", el însuşi incluzând în cadrul frazeologiei unele structuri (aforisme, de exemplu), care până odinioară nu aveau acest statut. Astfel, el inserează în categoria frazeologismelor sau a celor care ar avea atare caracteristici următoarele aspecte: „utilizarea ca unităţi frazeologice a unor grupuri de cuvinte diverse"; „titlurile unor filme sau emisiuni de televiziune"; „titlurile unor opere literare româneşti şi străine"; „citate celebre din opere literare româneşti"; „unele sloganuri şi reclame publicitare". Dacă acceptăm să abordăm frazeologia în sens larg,

la cele enunțate mai sus am mai adăuga şi unele structuri mai noi, întâlnite în comunicarea pe internet, în aşa-numita *„oralitate" digitală*, dar şi în comunicarea obişnuită, împrumuturi din engleză, de regulă, fie desfăşurate, fie abreviate, precum: *Omg – Oh, my God, np – no problem, no comment, IQ*, *second-hand, king-size, stupid people, breaking news* etc. În studiul „Anglicismele în limba română actuală", publicat la sfârşitul secolului trecut, Mioara Avram menționa că „foarte puțin studiate (numai în treacăt de Th.Hristea) sunt anglicismele frazeologice" [2, p.26], dar care, observăm noi, erau atunci, sunt şi astăzi destul de numeroase. „Este vorba, în primul rând, de împrumutarea ca atare a unor unități frazeologice (locuțiuni, sintagme, expresii englezeşti), alcătuite din două sau mai multe cuvinte, unități la care uneori e greu de făcut delimitarea de cuvintele compuse; mai ales frazeologismele substantivale (*first ledy, (...), one-man-show*...), dar şi adverbiale (*fifty-fifty, (...),on-line*) sau adjectivale (*second hand*)" [2, p.26]. Totodată, lingvista scoate în evidență mijlocul de pătrundere a unor structuri frazeologice englezeşti, printre care enumeră calchierea unităților frazeologice din limba engleză, despre care spune că „originea lor este mai greu de identificat; de exemplu: frazeologismele substantivale terminologice „cutie neagră" (după engl. *black box*), poate şi „farfurie zburătoare" (cf. engl. *flying saucer*, dar şi fr. *soucoupe volante*)…" [ibidem].

Este evident că în era aşa-numitei „romgleze" limba română nici nu reuşeşte să țină sub control, să inventarieze avalanşa de cuvinte, structuri de proveniență engleză, de aceea ni se pare, deocamdată, o misiune imposibilă să vorbim despre frazeologismele-anglicisme, fiind puse în valoare doar cele care au fost consacrate prin uz sau care au obținut valori importante sub aspect stilistic, în primul rând, lucru reflectat în presă, în special. Tot M.Avram relevă contexte în care apar expresii frazeologice cu sensuri figurate, utilizate în mass-media românească: „Ca şi anglicismele lexicale, aspecte interesante deopotrivă sub raport stilistic oferă sensuri figurate cu care se folosesc unele anglicisme frazeologice…(…referitoare la poetul *king-size* Adrian Păunescu" [ROM.LIT.XXIX, 1996, nr.47, 2/2, p.27]…"

Să urmărim câteva texte în care apar astfel de unități frazeologice, cu diverse intenții stilistico-pragmatice: *Pe partea cealaltă erau nişte WC-uri", zice, iar eu mă zgâiesc la imaginea tremurândă şi ea,* ***sub emoția breaking news-ului****.* (Florin Negruțiu. WC-ul de aur. Şi nişte clanțe, gandul.info, 25.07.12); *Dovezi noi că Victor Ponta şi Crin Antonescu* ***vor să reinventeze "stupid people"*** (**titlu**, Laurențiu Mihu, romanialibera.ro, 26.07.12); *Se bat doi* ***derbedei*** *într-un bar de mahala şi imediat nişte filozofi la kilogram trec de la scuipații şi pumnii unor* ***găşti*** *de golani la a generaliza că suntem o genă în descompunere, că suntem* ***un popor de second hand*** *şi tot felul de aberații.* (Florin Condurățeanu. „Doamne, ocroteşte-i pe români", jurnalul.ro, 17.01.13). Sesizăm fără dificultate notele ironico-sarcastice ale anglicismelor frazeologice utilizate în textele jurnalistice propuse atenției. Totuşi, în fiecare caz aparte valorile diferă uşor, producând note particulare, identificabile prin incongruența lexicală din enunț: în prima secvență textuală – zeflemeaua şi umorul subtil, în cea de-a doua – înfierarea politicienilor dizgrațioşi şi revolta/frustrarea în reflecții filosofice identitare – în ultima secvență.

Totuşi, un compartiment foarte mare îl constituie modul de utilizare a frazeologismelor în textele de factură artistică. Astfel, expresiile frazeologice sunt utilizate în discursul literar şi publicistic fie cu forma lor originară, neschimbată, în virtutea caracterului lor metaforic, fie în ipostaze inedite, marcate de transfigurarea structurală sau semantică, deseori radicală, a lor. În cercetările lingviştilor români întâlnim destule studii cu referire la limbajul popular utilizat de către scriitori şi poeți consacrați, publicişti notorii din toate timpurile, printre care şi M.Eminescu, fiind relevate şi valorile nou obținute ale transformărilor efectuate în corpul frazeologismelor. Printre aceştia sunt I.Iordan (*Stilistica limbii române*), Al.Andriescu (*Locuțiuni şi expresii populare în opera lui Sadoveanu*), T.Vianu (*Arta prozatorilor români*), G.Tohăneanu (*Stilul artistic al lui Ion Creangă*), B.Cazacu (*Valorificarea artistică a elementelor specifice folclorului şi vorbirii populare*), Şt.Munteanu (*Limba română artistică*), M.Mancaş (*Limbajul artistic românesc, sec. XIX, XX*) ş. a.

În presa românească frazeologismele sunt întâlnite chiar în primele ziare, fapt ce denotă prezența încă masivă a elementului oral, popular-familiar. Al.Andriescu, în lucrarea despre limba presei din secolul XIX, vorbeşte despre întreg spectrul lingvistic utilizat de publiciştii timpului, menționând: „Alături de cuvintele populare trebuie menționate numeroasele *locuțiuni* şi *expresii*, folosite de multe ori în vederea realizării aceloraşi efecte. Materialul acesta este extrem de bogat şi poate fi socotit ca un element specific îndeosebi în articolele polemice şi în pamflete (*cu musca pe căciulă, îl bate măr, cu frica în sân, ajunsese cuțitul la os, scoşi ca din cutie, vorbă de clacă* etc.)…" [1, p.170]. Nu prea întâlnim aici evocări ale frazeologismelor modificate, fapt ce ne sugerează că acest lucru nu era o practică lingvistică pe atunci.

În acest context, trebuie să amintim stilul de publicist al lui Mihai Eminescu, care este prin excelenţă pătruns de spiritul popular: „În textele publicistice ale scriitorului se întâlnesc, la tot pasul, cuvinte şi expresii populare cu multiple valori expresive, de la fixarea pregnantă a unei idei, a unui sentiment sau a sensului euristic al unei situaţii, până la exprimarea sugestivă a unei reflecţii sapienţiale" [9, p.103-104].

Astăzi putem vorbi despre un fenomen generalizat privind variatele renovări, restructurări ale expresiilor frazeologice în mass-media, în general, precum şi în presa scrisă, în special, care presupune o avalanşă de schimbări spectaculoase ale structurilor metaforice unitare pentru obţinerea unor efecte de ordin pragmatic şi stilistic, deşi nu întotdeauna justificate. Despre modificarea ad-hoc a frazeologismelor a relatat foarte detaliat Gh.Colţun în „Frazeologia limbii române" (ediţia 2013), numind compartimentul „Efectele stilistice obţinute ca rezultat al renovării structurii şi sensului frazeologismelor"; Stelian Dumistrăcel publică un volum despre discursul repetat, în care propune o serie de procedee stilistice de renovare, restructurare, transfigurare a frazeologismelor [5].

În lingvistica rusă, domeniul frazeologiei este explorat în numeroase studii, în teze de doctorat, în care este dezvăluită o bogată tradiţie de restructurare şi renovare a frazeologismelor în operele artistice sau în textele publicistice. Н.М. Шанский remarcă faptul că „frazeologismul restructurat, renovat de către scriitori sau publicişti, obţine calităţi estetice, artistice noi. O astfel de utilizare a expresiilor frazeologice este o modalitate de a crea diverse efecte retorice (calambururi, jocuri de cuvinte, imagini artistice ş.a.)" [14, p.19]. Tot despre modificări intenţionate vorbim în lucrarea „Valori expresive ale frazeologismelor în opera dramatică" [8] – o lucrare dedicată, aproape în exclusivitate, „transfigurărilor structurale şi semantice ale frazeologismelor", referindu-ne, evident, la intenţia estetică a scriitorilor, care transformă, restructurează, transfigurează expresia frazeologică exclusiv din raţiuni artistice, stilistice.

În acest demers nu vom face distincţie între diverse tipuri de structuri, construcţii unitare, întrucât polemica în jurul lor nu s-a încheiat, iar studiile mai recente încadrează în frazeologie variate expresii care până nu demult nu aveau un astfel de statut. Prin urmare, noi vom aborda frazeologia în sens larg pentru a nu deruta funcţionalitatea noţională, dar şi pentru a nu deturna conceptul controversat al acestui domeniu.

În textul publicistic actual, expresiile frazeologice sunt pe larg valorificate în virtutea caracterului metaforic profund al lor. Jurnaliştii creează în baza acestora variate conţinuturi pline de rafinament şi de pregnanţă. Întrucât elementul definitoriu al frazeologismelor, după cum spuneam, îl constituie metafora, cea care le şi menţine în uz de-a lungul timpului, remarcăm o perpetuă revalorificare a acestor structuri unitare prin transfigurare şi renovare atât a structurii, cât şi a sensului. Aceste modalităţi de resurecţie a expresivităţii frazeologice devin centre de interes pentru creatorii de texte artistice şi publicistice. Referindu-ne la presa actuală, observăm utilizarea masivă, sub diferite forme şi mijloace, a expresiilor fixe metaforice, în special în textele de factură subiectivă, atitudinală. Aici efortul creator scoate în evidenţă o gamă largă de note stilistico-pragmatice destinate publicului cititor pentru obţinerea unor profituri morale şi materiale pe termen lung. Diversele procedee, modalităţi de „transfigurare" [V.Molea], reorganizare, „restructurare" [P.Derescu] sau „renovare" [Gh.Colţun] a frazeologismelor au fost reflectate în mai multe studii de stilistică şi pragmatică, fiind relevate multiple valori semantico-stilistice, funcţii pragmatice foarte sugestive, care scot în evidenţă intenţiile variate ale autorilor de texte artistice sau publicistice [I.Iordan., Al.Andriescu, T.Vianu, L.Groza, C.Munteanu, V.Marin, P.Derescu, V.Molea, И.А. Федосов, О.С. Дергилева ş.a.].

Dintre cele mai răspândite reorganizări de structură, cu efecte pragmastilistice notabile, sunt jocurile de cuvinte create în baza unui frazeologism consacrat. Acestea pot fi realizate în baza unui frazeologism revizuit în mare parte, dar care păstrează un element, un detaliu esenţial pentru a fi recunoscut: ***Concentraţi asupra propriului buric, pe care se pare că îl credem şi al pământului****, nu observăm că Europa şi lumea sunt cuprinse de criză, că în ţările vecine scad salariile şi pretutindeni creşte rata şomajului.* (Vsevolod Ciornei. Nu vă mâniaţi, măi, saptamina.md, 28.12.12). Parafrazarea expresiei frazeologice „a se crede buricul pământului", care semnifică „aroganţă", îngâmfare", „fudulie", „vanitate", contribuie la decodarea unei atitudini auctoriale, în cazul dat, de ironie şi consternare, în acelaşi timp, rezumând, într-o secvenţă verbală inspirată, o întreagă filosofie a omului mediocru, cu nostalgii şi reflexe depăşite şi cu pretenţii nejustificate.

Un adevărat deliciu verbal îl oferă un fragment de text cu două frazeologisme restructurate aproape complet, dar ale căror modele consacrate, precum şi semnificaţiile lor, sunt întrevăzute cu uşurinţă, dezvăluind subtilităţi pragmatice şi efecte retorice notabile: *Îmi telefonează B.I.,* ***om cu câteva biblioteci în cerebel.*** *Mi se mărturiseşte: „Ai avut dreptate cu Ghimpu! E un subdezvoltat,* ***n-are pic de pigment roşu în obraz"****.* (V.Mihail. Alexandru Constantinovici în loc de Mihail Feodorovici?, saptamina.md, 15.03.13). Expresiile frazeologice

„a fi cu scaun la cap" sau „a avea carte", „a fi om cu carte", revizuite integral, dar care menţine aura frazeologismelor bine cunoscute, sunt supuse şi unei transfigurări de fond, sensul lui „înţelept" al structurii renovate fiind completat cu anumite conotaţii exagerat-laudative cu scopul de a argumenta şi a justifica afirmaţiile ulterioare. Astfel, în partea a doua a textului, redată prin vorbire directă, publicistul îşi reconfirmă parcă inedita intervenţie în forma unităţii frazeologice printr-o altă modificare a unei expresii la fel de cunoscute „a nu avea pic de ruşine" sau „a nu avea obraz", menţinând prospeţimea şi ingeniozitatea verbală, notă uşor savantă a expresiei pentru a obţine un cumul de persuasiune, însoţit de efecte de dezaprobare.

De multe ori, în textele publicistice, după cum spuneam, în cele de factură subiectivă, polemică, întâlnim mai multe structuri unitare inserate în diverse segmente ale enunţului sau fuzionate în blocuri metaforice cu efect ludic sau de calambur, sporind, astfel, conotaţiile stilistice şi surpriza ilocutivă: *În timp ce o droaie de puşlamale de la Chişinău, **simţind sula-n coaste, pe care o bagă Rusia**, s-au gătit deja **să intre la preţ redus în căldurile marelui bordel eurasiatic**, Kremlinul constată contrariat că Republica Moldova în cea mai mare parte a ei **este sănătoasă la cap** şi **refuză să muşte nada otrăvită a „Gazprom"-ului**.* (Petru Bogatu. De ce scuipă venin golanul personal al lui Putin, jurnal.md, 25.09.12). Concentraţia mare de frazeologisme într-un text de proporţii mici vădeşte o tensiune interioară a celui care scrie, o declanşare a unor sentimente de revoltă abia stăpânită. Inspiratele transformări: prin completări extrem de sugestive ale expresiei frazeologice „a intra în călduri"(*să intre la preţ redus în căldurile marelui bordel eurasiatic*) sau „a muşca nada" (*să muşte nada otrăvită a „Gazprom"-ului*); ori prin renovarea frazeologismului „a băga sula în coaste" cu *simţind sula-n coaste, pe care o bagă Rusia*, decodifică mesaje aflate chiar la suprafaţă. Cititorul este contaminat de starea emotivă a emiţătorului şi preia aproape inconştient atitudinea fermă, ireconciliabilă a acestuia, întrucât forţa de sugestie verbală şi emoţională se contopesc într-un proces de blam, de condamnare. Întâlnim şi alte modele notabile de acest tip, precum: *Să vorbim pe şleau. Uneori vulgului nu-i reuşea **să-l prindă pe Voronin cu mâţa în sac**. **Este greu să-l surprinzi în flagrant delict pe unul cu două feţe, deoarece arama şi-o dădea când pe un obraz, când pe altul.*** (P.Bogatu. O tentativă bizară de asasinat politic, politicon.md, 14.05.14), o îmbinare şi o transfigurare inteligentă a câteva unităţii frazeologice, şi anume: „a prinde (pe cineva) cu mâţa în sac", „a fi cu două feţe" şi „a-şi da arama pe faţă", care dezvăluie extrem de măiestrit şi subtil adevăratele feţe ale „măştilor" unor figuri ale politicului nostru.

Alte procedee care se perpetuează atât în textele literar-artistice propriu-zise, cât şi pe paginile ziarelor, în textele publicistice, sunt transfigurările frazeologismelor, de exemplu, prin schimbarea unui element component, foarte frecvente şi deosebit de inspirate, originale: *Deşi ar avea multe de îndreptat în această ţară, după cum o arată chiar raportul MCV, politicienii pot în acest moment să-şi frământe mâinile de bucurie, să meargă la o bere împreună şi să se uite pe geam ca să vadă cum **dobermanii (de pază ai democraţiei)** se sfâşâie între ei până la extincţia finală* (Gabriel Bejan. Gâdea şi Cristoiu în arenă, Voiculescu şi Băsescu aplaudă, iar CNA se face că plouă, romanialibera.ro, 04.02.13), o reuşită înlocuire a cuvântului *câinii* din expresia „câinii de pază ai democraţiei", cu profunde semnificaţii retorico-pragmatice, de ironizare şi înfierare a unei tendinţe nocive în mass-media actuală, aceea a servilismului bine plătit. Într-o altă secvenţă, întâlnim o înlocuire similară, doar că a unui cuvânt comun cu un nume propriu: *Dă bine să fii lângă mort. **Să plângi de să-ţi sară Armani de pe tine**. Mai ales când ştii că se dă în direct la TV* (Adrian Pătruşcă. Javrele din cortegiul lui Ionuţ, evz.ro, 05.08.13), în care modificarea lui „plânge de-i sare cămaşa de pe el (ea)" implică un nume propriu redat printr-o firmă la modă, foarte apreciată de persoanele „cu fiţe", satirizând şi injectând note de dezgust pentru anumite specimene din politicul românesc. Alte renovări de acest gen: ***Câte bordeie, atâtea... opinii.*** (C.Tănase. Cui şi de ce îi trebuie legea lustraţiei?, timpul.md, 24.07.12), după modelul „câte bordeie atâtea obiceie"; *Dar să nu uităm că comuniştii sunt tare flămânzi şi **ruşinea înconjoară, iar foamea dă cu cuţitul**.* (V.Mihail. Când te legi cu răii…, saptamina.md, 05.04.13), după „ruşinea înconjoară, iar foamea dă pe de-a dreptul"; *Astfel, se anunţă venirea unui alt fel de comunism, **cu râuri de lapte şi maluri de… mămăligă**.* (N.Negru. Între UE şi UEA: diferenţa de valori. Care e diferenţa?, jurnal.md, 30.06.13), cu structura iniţială „râuri de lapte şi maluri de miere"; *Deci, după părerea noastră, nu-i corect să strigi în gura mare ceea ce gândeşti în mintea mică: **„Blond să fii, noroc să ai!"**, cu fixaţie, normal, pe genul feminin.* (Florin Toma. Asta-i blonda castratoare, evz.ro, 30.03.13), frazeologismul originar fiind „prost să fii, noroc să ai", conţin restructurări care mizează pe efectul de surpriză verbală, reuşind să producă interesul semantic, dar şi elevaţia stilistică, perlocutivă, cu diverse conotaţii uşor sesizabile de ironie şi atitudine zeflemitoare auctorială.

Tot aşa, remarcăm şi alte transfigurări, de data aceasta bazate pe compliniri, mai largi în unele cazuri: *Şi iată că mai multă lume e tentată* ***să spargă dacă nu toate oalele, cel puţin vreo câteva ulcele de capul preşedintelui…*** (Vs.Ciornei. Un nume şi un număr, saptamina.md, 05.04.13), în care întrevedem frazeologismul „a sparge oalele de capul cuiva", cu valori ilocuţionare şi perlocuţionare evidente de umor şi zeflemea; *În sfârşit, PSD-ul se străduieşte* ***să împace capra dragostei de glie cu varza unei rapide aventuri în patul UDMR-ului.*** (A.Pleşu. Jurnal de (in)actualităţi, adevarul.ro, 03.03.14), după structura „a împăca capra cu varza", care a menţinut, în acest context, sensul originar, suplinindu-l cu valori pragmatico-stilistice distincte ca ironia acidă, dispreţul profund exprimat de conotaţii vulgar-depreciative; şi mai restrânse, în altele: *Opinia publică e servită cu veşti incendiare despre un iminent război, cu nişte documente ciudate despre cum, când şi unde se vor deplasa unităţile militare. Şi* ***pune-ţi pofta de stabilitate-n cui***. (Vs.Ciornei. Pacea dintre noi şi noi, saptamina.md, 28.06.13), după expresia „a-şi pune pofta-n cui", sau *Alături de Natalia, de veghe la hotare stă Igor Boţan. De strajă Patriei, cum s-ar zice. Şi dacă Nataşa* ***o ia razna, prin păpuşoaiele gândirii brouniene****, Igor* ***o dă la brazdă***. (Igor Năframă. Antonella şi Raimondo. Rapsodia moldavă, saptamina.md 25.10.13), după structurile „a o lua razna" şi „a o lua prin păpuşoaie", în care elementele complinitoare reflectă poziţia, atitudinea discordantă şi marcată de conotaţii depreciative faţă de evenimente, fenomene, realităţi condamnabile. În ultima secvenţă de text, „prin păpuşoaiele gândirii brouniene", relevăm, prin inserţia lexicală distonantă ca registru stilistic, un sarcasm pronunţat, cu accente ilare.

O modalitate subtilă şi originală de renovare a pregnantelor expresii frazeologice o constituie parafrazarea acestora, revelând atât conţinutul metaforic creat de spiritul popular secular, cât şi aspecte de fond extrem de sugestive: *În fond, are dreptate, numai că, în cei opt ani de guvernare, criticii de azi procedau exact la fel şi alegătorul simplu, chiar dacă un cetăţean care încă n-a reuşit să se turmenteze,* ***nu prea ar pricepe unde trebuie să-l doară – în cot, în şold sau în alt organ anatomic*** *– cine va privatiza cutare sau cutare întreprindere: un comunist, un democrat sau un monarhist?* (Vs.Ciornei. Oiştea viceversa, saptamina.md, 22.07.13); aici, frazeologismul „a-(l) durea în cot (pe cineva)", parafrazată integral de publicist, conţine un cumul de sens, de informaţie, marcată de ironie şi umor şi de o atitudine uşor zeflemitoare faţă de unele evidenţe descrise în text. Cam în aceeaşi cheie sunt parafrazate două unităţi frazeologice, şi anume: „a-(şi) tăia creanga de sub picioare" şi „a şi-o face cu mâna lui (ei, lor)": *Folosesc icoanele, sutanele şi… nemulţumirea voastră cârcotaşă de tot şi de toate. Şi bănuiesc că şi atunci când* ***veţi încheia cu brio opera de tăiere a crengii de sub voi şi veţi redescoperi că Terra e un corp solid*** *nu veţi recunoaşte că* ***v-aţi făcut-o cu mâna voastră şi cu ferestrăul vostru,*** *ci veţi da vina pe Newton, care a descoperit legea atracţiei universale*. (Vs.Ciornei. Ce mai facem?, saptamina.md, 21.10.13). Inserţia unor elemente savante, preţioase („cu brio", „tera e un corp solid") într-o secvenţă de text populară conferă note umoristice, cu accente ludice, groteşti pe alocuri, sugerând lipsa de perspicacitate a personajelor vizate.

Un alt exemplu în care ne delectăm cu structuri modificate sau parafrazate este următorul: *„Ce-a făcut Ponta e inadmisibil!" zice dl. Antonescu. Păi, bineînţeles că aşa e, subsemnatul am spus acelaşi lucru, numai că am făcut-o imediat ce premierului* ***i-a ieşit bufniţa pe gură****, n-am declarat mai întâi „Să lăsăm lucrurile să se desfăşoare" şi n-am aşteptat o zi că* ***să-mi fac socoteală în ce luntre îmi pun fundul***. (C.T. Popescu, Gelatina Antonescu, gandul.info, 04.10.13); sesizăm, aici, o critică acidă referitoare la un personaj politic certat cu etica şi principiul bunului simţ al omului de stat, ridiculizat prin frazeologismul cu tentă vulgară „a fi cu fundul în două luntri". O altă expresie parafrazată ***Spălaţi-vă pe mâini, că de creieri are grijă cine are interes…*** (Vs.Ciornei. Ce mai facem?, saptamina.md, 21.10.13), creată pe baza unei structuri mai noi „a spăla creierii", cu sensul de „a manipula, a influenţa prin minciună conştiinţa oamenilor", şi a frazeologismului de origine latină „a se spăla pe mâini", adică „a-şi declina orice responsabilitate", are misiunea de a atenţiona cititorii, prin aluzie rafinată, asupra pericolelor de manipulare şi dezinformare. Multe alte creaţii profunde din punct de vedere conţinutal şi expresiv, pitoreşti prin formă sunt relevate pe paginile ziarelor româneşti de pe ambele maluri ale Prutului, dovedind atât măiestrie în mânuirea cuvântului, cât şi spirit ludic, pătrunzător: ***E o schimbare a tacticii „viţelului blând" cu tactica „viţelului neutru", care nu mai poate avea acces la ambele „vaci", trebuind să o aleagă fie pe cea vestică, fie pe cea estică.*** (N.Negru. De la tactica viţelului blând la tactica viţelului neutru sau despre prunele rotunde, ziarulnational.md, 24.10.14); *Şi unii, şi alţii au adepţi. Majoritatea apolitică ar fi de acord* ***să se facă frate cu dracul până trece puntea, numai că străvechea noastră zicală nu putea presupune existenţa mai multor draci şi a mai multor punţi concomitent.*** (Vs.Ciornei. Între urale şi ură, saptamina.md, 13.06.14); *Parcă văd unele reacţii la textul de mai sus: de ce mă ocup eu de Găinuşă, Prigoană şi Mitoşeru, când ţara se sufocă de grave şi insolubile crize. „****Ţara piere***

şi baba se piaptănă". Dar eu cred că ţara piere şi pentru că un anumit mod de a face presă ne spală creierele şi ne piaptănă ca pe morţi, înainte de îngropăciune… (A.Pleşu. Preţul ratingului, adevarul.ro, 07.07.14,); *Suntem o societate dezbinată care* ***umblă pe trei cărări*** *în căutarea propriei identităţi nu pentru că nişte sondaje ne-au găsit cei mai pofticioşi consumatori de alcool din lume, ci* ***pentru că respectivele cărări sunt bătătorite cu grijă de forţe politice din afară şi dinăuntru, fiindcă duc spre nişte profituri personale şi de gaşcă.*** (Vs.Ciornei. O poveste de succesiuni, saptamina.md, 27.12.13). Exemple de transfigurare totală a frazeologismelor prin parafrazare, aceste expresii-„bijuterii" contribuie atât la nuanţarea fondului reflexiv al enunţurilor, cât şi la îmbogăţirea conţinutului stilistic al înţelepciunii populare.

Fluxul de metafore prin utilizarea, în acelaşi context, a mai multe frazeologisme este creat atât de renovarea ingenioasă a acestora: *Moscova acţionează împotriva noastră pornind de la propriile planuri,* ***nu în funcţie de capul plecat sau nu al Chişinăului****. Putin n-are nevoie de pretexte ca* ***să te lovească sub centură sau chiar în moalele capului****.* (P.Bogatu. Referendumul nepedepsit riscă să provoace o reacţie în lanţ, ziarulnational.md, 03.02.14), cât şi de inserţia unui cumul de expresii figurate, capabile să producă idei şi imagini dintre cele mai excentrice şi mai surprinzătoare, relevante pentru demersul critic al pamfletului. *Vechea poveste a politicienilor moldoveni –* ***una spun, alta fumează****. Probabil, din acest motiv au dereglări de vedere:* ***văd paiul din ochiul lui Băsescu, dar nu şi bârna din ochiul lui Putin****.* (C.Tănase. Paiul din ochiul lui Băsescu şi bârna din ochiul lui Putin, timpul.md, 09.01.14); *Păi, dacă s-a exprimat Rus, e groasă. Pe om nu-l auzi* ***bătând câmpii*** *pe la toate* ***talk show-urile cu pandalii, din zori în creierii nopţii****.* (M.Sultănoiu. Rus ameninţă că-i dă „letala" lui Antonescu, gandul.info, 14.09.13); *Bărbaţii politici au pervertit-o pe amărâtă, aşa legată la ochi cum era, de* ***i-au mers fulgii****. Nu mai departe de „onestul" domn senator Voicu, cel care, în deruta proprie, a explicat naţiei, la telefon – prin intermediul stenogramelor –, cum ia el „de colo" şi „pune dincolo", cum* ***îi întoarce el pe degete*** *pe magistraţi ca pe nişte biluţe colorate, cum* ***se dă de trei ori peste cap*** *şi controlează Justiţia* ***de la a la z,*** *mă rog,* ***tot tacâmul*** *care* ***i-a trecut prin cap****.* (Marian Sultănoiu. Victor Ponta, între morală şi interes naţional, gandul.info, 06.04.13).

Observăm astfel că miza autorilor publicişti pe valenţele spiritului popular concentrate în structurile metaforice cu expresie ludică şi filosofică este pe deplin justificată, acest fapt fiind demonstrat şi de variatele transfigurări inventive şi originale operate în substanţa lor. Este evident că cititorul percepe cu uşurinţă asemenea inovaţii create pe fondul expresiei frazeologice, întrucât gândul îl duce la construcţia binecunoscută, oferindu-i, totodată, forme şi interpretări inedite.

Bibliografie:

1. ANDRIESCU, Al. *Limba presei româneşti în secolul al XIX-lea.* Iaşi: Junimea, 1979. 204 p.
2. AVRAM, M. *Anglicismele în limba română actuală*. Bucureşti: Editura Academiei Române, 1997. 31 p.
3. COLŢUN, Gh. *Frazeologia limbii române*. Chişinău: ARC, 2000. 207 p.
4. COLŢUN, Gh. *Frazeologia limbii române*. Chişinău: ARC, 2013. 286 p. ISBN 978-9975-53-330-0
5. DUMISTRĂCEL, S. *Discursul repetat în textul jurnalistic. Tentaţia instituirii comuniunii fatice prin mass-media*. Iaşi: Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2006. 392 p. ISBN: 973-703-155-5
6. GROZA, L. *Tendinţe ale frazeologiei româneşti actuale* http://ebooks.unibuc.ro/filologie/dindelegan/28.pdf (Accesat: 06.05.13)
7. HRISTEA, Th. Introducere în studiul frazeologiei. În: *Sinteze de limba română*. Bucureşti: Albatros, 1984, p.134-159.
8. MOLEA, V. *Valori expresive ale frazeologismelor în opera dramatică*. Chişinău: Prut Internaţional, 2010. ISBN 978-9975-69-590-9
9. PARFENE, C. *Mihai Eminescu. Note privind stilul publicisticii*. Vaslui, 2000 [online]. *dorinpopa.files.wordpress.com/.../c-tin-parfene-note-privind-stilul-...* (Accesat: 08.01.13)
10. SAVIN, A. *Motivaţia unităţilor polilexicale stabile în limba română:* Teză de doctor habilitat în filologie. Chişinău, 2013.
11. VULPE, A. *Frazeologismele: precizări teoretice şi aspecte pragmatice*. În: *Philologia* (AŞM, Chişinău), LIII, 2011, nr.1-2 (253-254), p.125-133.
12. ВИНОГРАДОВ, В.В. *Основные понятия русской фразеологии как лингвистической дисциплины. Лексикология и лексикография. Избранные труды.* Москва: Наука, 1977.
13. КОЖИНА, М.Н. Стилистика русского языка. Москва: Наука, 2008. 223 с. ISBN 978-5-02-034758-8
14. ШАНСКИЙ, Н.М. Основные свойства и приёмы стилистического использования фразеологических оборотов. В: *Русский язык в школе*, 1957, №3, с.13-21.

Prezentat la 21.10.2015

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Științe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.39-42

UN MIJLOC DE COMPRIMARE A INFORMAȚIEI ÎN TEXT – CUVINTELE ÎNARIPATE

Elena VARZARI

Universitatea de Stat din Moldova

Cuvintele înaripate de inspirație greco-latină au fost totdeauna o sursă de expresivitate. Mai nou, şi bloggerii apelează la expresii şi maxime latineşti pentru a exprima într-o formă comprimată sensuri implicite, inițiind subtile jocuri de limbaj cu cititorii lor. Autoafirmarea, captarea atenției, atenuarea sarcasmului sunt câteva dintre intențiile comunicative pentru care se jonglează în spațiul virtual cu sentințe celebre din Antichitate.
Cuvinte-cheie: *Antichitate, blog, comunicare virtuală, comprimarea informației, cuvinte înaripate.*

A MEANS TO COMPRESSING INFORMATION IN TEXT – WINGED WORDS

Winged Greco-Latin words have always been a source of expressivity for writers. More recently, bloggers use them to express in compressed form implicit meanings and to initiate language games with their readers. Affirmation, capturing attention, mitigation sarcasm are some of communicative intentions of the authors of virtual texts when making use of famous sayings from Antiquity.
Keywords: *Ancient, blog, virtual communication, information compression, winged words.*

Antichitatea, prin sistemul său axiologic, reprezintă fundamentul culturii contemporane, fiind „în esență educativă", cum observase un mare admirator al latinității – M. Eminescu: „Fixat odată pentru totdeauna, nemaiputându-se schimba, căci aparține unor timpi demult încheiați, spiritul antichității este regulatorul statornic al inteligenței şi al caracterului şi izvorul simțului istoric" [1, p.186]. A devenit un loc comun să se recunoască astăzi că „obişnuința citării de termeni, sintagme şi expresii sau chiar a unor unități frastice mai ample din impunătorul tezaur de texte latine acumulat în aproape trei mii de ani de creație culturală" a ajuns „o componentă importantă a moştenirii culturii latino-romane" [2, p.5]. Utilizarea cuvintelor înaripate cu tematică istorico-mitologică a fost totdeauna „semn al unui spirit elevat" în mediul academic sau artistic, servind drept mijloc de transmitere noii generații de cititori a unor norme etico-morale, de convingere prin apelul la autoritate sau de seducere a interlocutorului. Mai nou, dar şi mai surprinzător, expresiile înaripate de inspirație clasică îşi fac apariția şi în comunicarea online, unde sunt implicate în interacțiunile verbale ale internauților.

Noile tehnologii de comunicare dezvoltate în ultimele decenii au avut un impact considerabil asupra relației dintre instituțiile culturale şi comunități prin producerea unor experiențe culturale interactive [a se vedea 3, p.78]. Specialiştii în *comunicarea culturală digitală* constată că la ora actuală „este re-întărit rolul comunităților în comunicarea culturală, în sensul că noile media şi alfabetizarea media (sau informațională) permite comunității atât să producă, cât şi să consume propriul conținut cultural original, sub forma jurnalelor, blogg-urilor, enciclopediilor electronice sau a oricărui alt medium virtual" [3, p.78]. Important e că noul tip de comunicare „schimbă perspectiva rolului pasiv pe care comunitățile îl aveau în consumul cultural într-unul activ, creator" [ibidem], oricine având şansa să-şi demonstreze potențialul. Cei care practică în mod curent comunicarea în spațiul virtual prin intermediul jurnalelor online, *id est* al paginilor personale pe web sau al blogurilor (la care ne vom referi pentru ilustrare în continuare), cred că acesta le oferă transparență, deschidere, oportunități de partajare a informațiilor actuale, independență, descentralizare, posibilități de autoafirmare şi autoprezentare. Trăsătura de bază a textului astfel produs este comunicativitatea. Popularitatea de care se bucură la nivel internațional jurnalul online / blogul i-a făcut pe cercetători să se intereseze de acest segment al e-comunicării şi să-i găsească afinități în materie scripturală cu unele specii tradiționale – jurnal, epistolă, memorii, autobiografie, note de călătorie etc. – pe care blogul le moşteneşte, dar şi le supune mai multor metamorfoze [a se vedea pentru detalii 4].

Specifice pentru blogosferă sunt textele de dimensiuni reduse (datate şi fragmentate), dar care, prin mijloace verbale şi neverbale, urmăresc influențarea cititorului. Atât criticii „seteraturii", cât şi internauții atestă de comun acord interesul sporit pentru textele online de volum mic – o postare cuprinzând între 100 şi 200 de cuvinte – consumatorul unei astfel de literaturi preferând miniaturile în proză şi eseurile, care permit



vizualizarea rapidă a textului [5]. Factori extralingvistici impun deci în mare parte folosirea în titlurile şi textele postate pe bloguri a unor procedee ce ar duce la comprimarea pragmatică a informaţiei care trebuie să rămână însă oricum suficientă, actuală, accesibilă adresatului şi, totodată, captivantă pentru el.

Comprimarea informaţiei într-un text, după cum observă specialiştii, poate fi dictată de cerinţele pragmalingvisticii, de cerinţele esteticii, de constrângerile de specie, de cerinţe stilistice şi este de două tipuri: semiotică (include compresia lexicală, sintactică) şi comunicativă (textuală) [6]. Comprimarea informativă trebuie interpretată astfel drept o modalitate de sporire a informativităţii unităţilor verbale şi constă în producerea unui text cu un maximum aport informaţional, dar un minimum de mijloace de limbă.

Realizând principiul economiei în limbă, comprimarea structurală şi cea semantică a informaţiei fac apel la fondul de cunoştinţe al cititorului şi la competenţele socioculturale ale acestuia. Potrivit principiilor pragmalingvisticii, pentru realizarea unei comunicări eficiente adresantul nu poate să nu ţină cont de caracteristicile adresatului pe care îl modelează atunci când elaborează un text, de aceea cuvintele înaripate folosite în scopul compresiei informaţionale în textele din blogosfera moldovenească sunt cele actualizate şi în literatura tradiţională artistică, ştiinţifică, didactică sau publicistică.

Cunoştinţele comune pentru spaţiul şi cultura noastră le permit bloggerilor să propună texte care ar corespunde principiului economiei, dar care mai implică şi o informaţie suplimentară ce exprimă o apreciere sau o atitudine a autorului-internaut. O asemenea *intenţie de modalizare* se atestă în textele care fac recurs la expresii, evenimente istorice, personaje sau personalităţi antice fără o legătură obligatorie cu conţinutul textului, dar care permit o mai bună înţelegere a poziţiei autorului.

Să urmărim câteva exemple. În postarea ce are drept titlu o maximă latină „*Teme-te de greci şi când îţi aduc daruri*", autorul îşi exprimă atitudinea sa politică printr-o paralelă directă cu avertizarea făcută de Laocoon, preotul din Troia, care încerca să-i împiedice pe compatrioţii săi să aducă în cetate calul din lemn. Atenţia cititorului este captată de proverbul latin ca pretext, blogul respectiv fiind unul cu o tematică specifică. Dar autorul, care a presupus că cititorul său nu dispune de bagajul necesar de cunoştinţe, s-a văzut nevoit să descifreze semnificaţia titlului pentru o mai bună înţelegere a poziţiei sale într-o problemă politică spinoasă: „Maxima lui Virgiliu din „Eneida" („*timeo Danaos et dona ferentes*") făcea aluzie la darul otrăvit al grecilor pentru locuitorii Troiei. După mai bine de trei milenii, plasat în contextul politic actual din Republica Moldova, celebrul dicton pare mai relevant ca oricând. Atâta doar că pentru noi grecii de altădată sunt comuniştii de astăzi" [7].

Gradul de comprimare a informaţiei în bloguri depinde astfel de competenţa auditoriului, fapt probat de alte expresii, mai uzuale, din ciclul mitologic greco-roman care permit implicitarea sensurilor într-o măsură mai mare. Cf. pe bloguri expresiile „sabia lui Damocle(s)" şi „calul troian": „Dar, aşa cum li se întâmpla în acea perioadă multor intelectuali cu educaţie „peste hotare", *sabia lui Damocles* va atârna permanent şi deasupra sa."; „*Calul troian* trebuie sfărâmat. Acest fapt va scoate la lumina zilei şi afacerile ilicite din Republica Moldova care se adăpostesc la ora actuală în Cipru."; „Produsele alimentare actuale – *calul troian* al industriei chimizate" ş.a. [8]. Acestea şi alte expresii fac parte dintr-un tezaur comun de cunoştinţe, prin care în mod curent oamenii de cultură îşi exprimă atitudinea sau poziţia. Semnificaţia lor implicită este familiară cititorului, care decodifică fără dificultate că autorul îl previne despre un pericol iminent, întotdeauna prezent (în cazul primei expresii) sau ascuns cu perfidie (cazul celei de-a doua expresii).

Obţinerea unor valenţe expresive prin implicitarea sensului în textele care folosesc cuvinte înaripate pentru comprimarea informaţiei este un procedeu cu mai multe variante de realizare în blogosfera moldovenească. Din dorinţa de a reţine atenţia cititorului, de a-l influenţa şi de a-l captiva, bloggerii introduc în enunţurile lor *elemente ludice* pe care le pot obţine prin transfigurarea materialului de limbă cunoscut cititorului. Ei implică astfel receptorul într-un dialog între culturi şi personalităţi.

Aflat în căutarea unei exprimări insolite şi a unor posibilităţi de autoafirmare a potenţialului său expresiv, bloggerul construieşte lanţuri asociative la diferite niveluri ale limbii. Crearea unor cuvinte noi prin ataşarea de sufixe sau rădăcini presupune încălcarea normelor limbii şi se poate limita la un joc de forme sau poate încifra noi sensuri.

Bloggerul *aicisciu.eu* începe un joc de cuvinte prin transformarea maximei latine atribuite lui Caesar – „Veni, vidi, vici" – şi o suprapune peste problema acută a migraţiei, dar şi peste unele trăsături specifice ale compatrioţilor săi despre care presupune că ştie şi adresatul. Jocul asociativ apare chiar din titlul postării, iar poziţia autorului este exprimată implicit prin compresie semantică: „Moldo-*veni, vidi, vici*! Şi după acest

«am venit, am văzut, am învins!» pe care îl sugerează, cu numele lor, concetăţenii noşti, am mers mai departe. Moldo-veniţi acasă, măi copii!...” [9]. Aceeaşi celebră maximă cu spiritul ei laconic datorat unei compresii semiotice este imitată cu ironie de VreyHappyBlog atunci când învinuieşte de plagiat presa autohtonă: „Sub genericul «*Am văzut, mi-a plăcut – mi-am făcut!*» vă prezint o retrospectivă a operelor «Copy-Paste»” [10].

Expresivitatea sau emotivitatea unor titluri este obţinută prin actualizarea expresiilor latineşti cunoscute de publicul larg, dar în care se operează diferite substituiri pentru a ilustra situaţia social-politică din ţara noastră. Cf.: „*Manus manum lavat (alias mâna dreaptă o spală pe cea stângă)*” [11], aici efectul stilistic este determinat de concretizarea referentului ce ar putea avea mai multe sensuri – în cazul dat sunt vizate forţele politice de stânga şi de dreapta care colaborează în sens negativ; „*Per aspera ad astra – prin urzici spre investiţii*” [12] este titlul unei postări unde prin substituţia lexicală (greutăţi–urzici) se accentuează că atragerea investiţiilor are loc în condiţii mai puţin prielnice; „*Particip, deci exist*” [13] face aluzie la o altă expresie latină celebră pentru concizia ei (*Cogito, ergo sum*) prin care se exprimă un adevăr categoric. Substituţia prin nume din registre stilistice diferite, ca şi asocierea cu determinative din sfere disparate, creează efecte comice, prin absurditatea sau ilogicul combinării lor: „Nu c-aş vrea să fiu *Ileana din Troia*.”; „*Sisifii* moldoveni preferă faxul” [14].

Mijloc de intensificare a expresiei, dar şi de exteriorizare a atitudinii vorbitorului, asocierea neaşteptată de cuvinte care depăşeşte normele gramaticale, stilistice etc. în blogosfera moldovenească este, de regulă, sursa unei tonalităţi sarcastice. În cazul folosirii expresiilor latineşti, efectele comice sunt sporite şi prin folosirea unor elemente similare cu cele din limbajul „Pig Latin”, care presupune inventarea unor cuvinte noi prin adăugarea de silabe sau permutarea consoanelor într-un cuvânt. Cf: „Cei din rasa *Homo penibilus todercanimus* sunt de două feluri. Cei ce se ocupă de conchistarea noilor teritorii şi de transformarea celor din *Homo sapiens* în *Homo penibilus todercanimus* sunt într-un număr mai restrâns, ei au denumirea de *Îndobitocimos Hominis*” [15].

Cele mai multe exerciţii de acest fel le-am atestat pentru cuvântul latinesc „homo, hominis” (om), cunoscut de publicul larg datorită folosirii lui ca termen în clasificarea regnului animal: „Toată lumea ştie despre „*homo sapiens*” sau „*homo sovieticus*”. Lucrând în domeniul media, am identificat o nouă categorie de oameni – „*homo caut nod în papură*”. Probabil că zâmbeşti pe sub mustăţi (dacă le ai!), dar aceşti oameni chiar există!” [16].

Aluzia la expresia consacrată atrage atenţia cititorului odată cu titlul, iar receptarea ei umoristică permite autorilor să descrie imaginea unor noi generaţii, diferite intelectual şi emoţional: „*Homo Taggiens.* Desigur, lucrurile nu au mers prost chiar din start. În momentul când Dumnezeu l-a adus pe Adam în grădină, i-a arătat animăluţele şi i-a spus: „tăguieşte!”, totul era luminat de o inocenţă sublimă. Dar Adam a intrat în azart…”; „*Homo feericus* sau mişcarea luzerilor”; „*Homo sovieticus,* ridică-te!” [17] ş.a. Autorul manipulează cu sensul larg al termenului recunoscut, iar ocazionalismul îl raportează la situaţia actuală: „*Homo patrioticus vulgaris*”; „*Homo mioriticus laboriosus*” [18], prevenind persoanele „care nu au simţul umorului” să nu citească postarea.

Aluziile la anumite personaje din sfera politică moldovenească prin trimitere la figuri istorice şi mitologice sau la o expresie mitologică sunt şi ele la nivel paradigmatic forme ale jocului intelectual pe care îl iniţiază bloggerii: „*Groapa de aur pentru regele Midas*” [...] Şi cei din fruntea bucatelor de la Chişinău vor vedea foarte repede că masa îmbelşugată din faţa lor e plină doar cu aur otrăvit. Unii dintre ei deja reacţionează cu groază. [...] *Victoria a la Pirus*, ca un bumerang, se întoarce împotriva lor. [...] *Se deschide cutia Pandorei*. PLDM a scăzut dramatic în intenţiile de vot, PL e rupt în două, iar PD s-a prăbuşit şi riscă să nu treacă pragul electoral. Doar PCRM are un trend pozitiv, comuniştii fiind pe cale să-şi dubleze numărul de aderenţi” [19]. Decodificarea semnificaţiilor şi descoperirea aluziilor pe care le implică textele de acest gen provoacă cititorului satisfacţie intelectuală şi asigură o informativitate suplimentară mesajului.

Cuvintele înaripate, pe lângă funcţii expresive sau de autoafirmare, sunt implicate în crearea diferitelor subtexte, ca în exemplul următor, unde textul e structurat în jurul unei maxime latineşti, ceea ce-i permite autorului să ascundă numele persoanei care îi pare antipatică: „De fapt, motivul e mult mai simplu, şi anume: showbizul basarabean politic − în ciuda eşichierului său complex − îl are invariabil în vizor pe acelaşi Personaj odios. Vorba lui Juvenal, *ecce iterum Crispinus*, adică aceeaşi figură băgăreaţă la nesfârşit!” [20]. Sau, dimpotrivă, îl indică direct, transfigurând expresia originală: titlul „Muntele lui Kiril Gundyaev a născut un şoarece” [21] face trimitere la maxima horaţiană „*Parturient montes, nascetur ridiculus mus*” (*Se vor screme*

munţii şi vor naşte un şoarece ridicol) şi ridiculizează efortul care nu a corespuns înălţimii scopului. Alături de comprimarea comunicativă şi captarea atenţiei cititorului, asemenea utilizări ironice ale expresiilor înaripate atenuează caracterul caustic al postării datorită unei doze de creativitate şi amuzament.

Cuvintele înaripate de inspiraţie greco-latină sunt folosite de bloggerii autohtoni în mai multe scopuri – pentru autoafirmare, captarea atenţiei, încifrarea sensurilor, exprimarea atitudinii, camuflarea ironiei sau sarcasmului etc. Expresiile folosite de aceştia, de regulă, sunt fie cunoscute destinatarului lor din literatura artistică sau din publicistică, fie însoţite de comentarii, altfel comprimarea informaţiei ar împiedica receptarea mesajului şi deci ar periclita actul comunicării. Jocurile de cuvinte pe care le iniţiază unii autori, în ciuda utilizării unor procedee comune, sunt deseori sursa unei exprimări netriviale şi creative.

Bibliografie:

1. EMINESCU, M. *Scrieri pedagogice* / M. Bordeianu, P. Vladcovschi. Iaşi: Junimea, 1977.
2. MUNTEANU, E., MUNTEANU, L.-G. *Aeterna Latinitas*. Iaşi: Polirom, 1996.
3. ROTARU, I. *Comunicarea virtuală.* Bucureşti: Tritonic, 2010.
4. DESEILLIGNY, O. Du journal intime au blog: quelles métamorphoses du texte? En: *Communication et langages*, 2008, no.155, p.45-62.
5. ПЛОТНИКОВА, А.А. Объем текста лирической интернет-миниатюры как ключевой признак жанра. В: Вестних Томского гос. ун-та, 2012, № 354, с.23-26.
6. ВАЛГИНА, Н.С. *Теория текста:* Учебное пособие. Москва: Логос, 2003. Disponibil pe http://evartist.narod.ru/text14/29.htm [Accesat 13.08.2013]
7. http://bogatu.voceabasarabiei.net/?p=1614 [Accesat 13.08.2013]
8. http://voxreport.unimedia.info/2012/06/29/arhivele-comunismului-eugen-coca-acuzat-post-mortem-de-fascism/; http://bogatu.voceabasarabiei.net/?p=2547#more-2547; http://izestrea.wordpress.com/2010/03/09/produsele-alimentare-actuale-—calul-troian-al-industriei-chimizate/ [Accesat 13.08.2013]
9. http://aiciscriu.eu/moldo-veni-vidi-vici/ [Accesat 13.08.2013]
10. http://veryhappyblog.com/rubrica-„copy-paste/ [Accesat 13.08.2013]
11. http://mischescu.blogspot.com/2013/05/manus-manum-lavat.html [Accesat 13.08.2013]
12. http://voxreport.unimedia.info/2012/02/13/per-aspera-ad-astra-prin-urzici-spre-investitii/ [Accesat 13.08.2013]
13. http://voxreport.unimedia.info/2011/06/03/particip-deci-exist/ [Accesat 13.08.2013]
14. http://blogdevineri.wordpress.com/2013/03/29/barbatii-timizi/#more-4270; http://ionurusciuc.wordpress.com [Accesat 13.08.2013]
15. http://www.alexcozer.com/2009/05/videohomo-penibilus-todercanimus.html [Accesat 13.08.2013]
16. http://tudordarie.md/2008/03/04/homo-caut-nod-in-papura/ [Accesat 13.08.2013]
17. http://madrizen.com/archives/891 [Accesat 13.08.2013]
18. http://www.curaj.net/?p=56659, http://paisie.wordpress.com/2008/01/05/homo-mioriticus-laboriosus/ [Accesat 13.08.2013]
19. http://bogatu.voceabasarabiei.net/?p=2612#more-2612 [Accesat 13.08.2013]
20. http://vox.publika.md/politica/ecce-iterum-chrispinus-502268.html#sthash.Tr6ZqWhk.dpuf [Accesat 13.08.2013]
21. http://bogatu.voceabasarabiei.net/?p=1752 [Accesat 13.08.2013]

Prezentat la 27.05.2015

DERAIERI FRAZEOLOGICE ÎN TEXTELE DRAMATICE ALE AUTORILOR BASARABENI

Ina DRIGA
Universitatea de Stat din Moldova

Adevărata bogăţie a unei limbi se manifestă în mare parte prin intermediul frazeologismelor sale. Frazeologismele reprezintă o parte componentă a oricărei lucrări artistice, cu atât mai mult a uneia dramatice. În lingvistica română, în mod special în textele dramatice, există tendinţa de a altera forma standard a frazeologismelor, intenţiile fiind diferite: fie pentru a produce umor, ironie, sarcasm etc., fie pentru a transmite informaţii incomode sau negative într-un mod indirect. Deraierile frazeologice reprezintă un fenomen realizat conştient de vorbitor, cu impact la nivel semantic şi chiar la nivel pragmatic. În articolul de faţă vom încerca să urmărim consecinţele semantice şi discursive pe care le antrenează prezenţa în textul dramatic basarabean a frazeologismelor deviante din punct de vedere semiotico-pragmatic. Cele mai des exploatate mecanisme ale deconstrucţiei frazeologismelor sunt substituţia şi expansiunea frazeologică.
Cuvinte-cheie: *farzeologisme, text dramatic, extensiune, semantic, pragmatic.*

PHRASEOLOGICAL DERAILMENTS IN DRAMATIC TEXTS OF BESSARABIAN AUTHORS
The true wealth of a language is manifested largely through its phraseologisms. Phraseologies are a perfect component of any artistic work, but mostly dramatic one. In Romanian linguistic, especially in dramatic texts, there is a tendency to alter the standard form of phraseologies, intentions being different: either to make humor, irony, sarcasm, etc., or to transmit referential uncomfortable or negative information in an indirect way. Phraseological derailment is a phenomenon made aware of the transmitter, impact, at least, semantic and pragmatic level. In our research, we will follow semantic and discursive consequences, entailed presence in Bessarabia dramatic text, and not only to Phraseologies deviant in terms semiotic-pragmatic, focusing on processes altered by substitution and expansion phraseological.
Keywords: *phraseologies, dramatical text, expansion, semantic, pragmatic.*

Introducere

Frazeologismul este „acea îmbinare osificată de cuvinte (mai rar propoziţii) care se repetă în limba dată într-o construcţie fixă, gata făcută, cu o valoare semantică specială, acceptată limbii respective" [5, p.119].

Termenul „frazeologie" are la bază cuvintele greceşti *phrasis* „expresie, vorbire" şi *logos* „cuvânt, noţiune" şi dispune, ca şi alte domenii în curs de constituire, de mai multe valori semantice. Având o istorie atât de îndelungată şi un tezaur atât de vast, frazeologia constituie, fără îndoială, o ramură independentă a lingvisticii cu un obiect concret de cercetare şi cu un statut bine determinat [4, p.206].

Frazeologismele constituie rezultatul istoric al creativităţii lingvistice. Fiind recunoscute drept construcţii de-a gata, cu un sens adesea netransparent, care iniţial a trebuit învăţat, asemenea sensului oricăror cuvinte necunoscute, vorbitorul nu le creează cu ocazia enunţării mesajului, ci le extrage din lexiconul său mental, simţind autonomia lexico-gramaticală a construcţiei.

Vocabularul şi gramatica par să fie, la prima vedere, elementele suficiente pe care un vorbitor ar fi bine să le stăpânească pentru a se putea exprima în limba sa maternă sau într-o altă limbă. Totuşi, fiecare vorbitor, atunci când utilizează o limbă, nu poate să creeze spontan şi în mod independent absolut toate combinaţiile de cuvinte posibile pornind doar de la ceea ce ştie despre vocabular şi gramatică, ci mai degrabă se raportează la combinaţiile posibile oferite de uz, al căror model încearcă a-l urma. Frazeologia este domeniul limbii care grupează asemenea unităţi funcţionale.

Cel care ştie româna înţelege ce înseamnă: *a-i lăsa gura apă, a se face mort în păpuşoi, a avea pe cineva la mână, a-şi aprinde paie în cap, a spăla putina, a-şi lua lumea-n cap, a-şi lua inima-n dinţi, cu sufletul la gură, apă chioară, a-i lipsi o doagă, a-i sări ţandra, a-şi găsi beleaua, a face cu ou şi cu oţet, a trage un pui de somn, a trăi cu capul în nori, a se face luntre şi punte* etc.

Frazeologia, în sensul care ne interesează, şi anume: ca „disciplină care studiază totalitatea frazeologismelor dintr-o limbă", poate contribui, mai mult decât alte ramuri ale lingvisticii, la evidenţierea bogăţiei lexicale a limbii române, la individualizarea unor stiluri funcţionale, la soluţionarea unor probleme de etimologie şi derivare semantică etc. Această ştiinţă continuă să constituie obiectul unor ample şi, de cele mai multe ori,

contradictorii discuţii, deoarece subiectul luat în dezbatere implică încă diverse aspecte pentru investigaţie, numeroase probleme, legate de esenţa frazeologismelor, necesitând, din punct de vedere lingvistic, multe precizări. Or, „frazeologia este o „mină" în toata puterea cuvântului, la a cărei explorare temeinică, sistematică, exhaustivă nimeni nu s-a gândit, prea serios, în lingvistica românească", afirmă Th.Hristea [6, p.11].

Are perfectă dreptate prof. Th.Hristea când spune că a neglija, în continuare, frazeologia ori numai a o subestima înseamnă a uita, în primul rând, că adevărata bogăţie a unei limbi se manifestă, în mare măsură, prin frazeologismele ei. Se poate chiar afirma că, după tezaurul lexical propriu-zis, cel frazeologic ne permite mai mult ca orice să clasăm o limbă prin idiomurile sărace, bogate sau foarte bogate [6, p.134].

În articolul de faţă am pornit de la constatarea experienţială că în româna actuală, în variantele ei de limbă vorbită, dar şi scrisă, există tendinţa de a altera forma standard a frazeologismului, intenţiile fiind diferite: fie de a transmite o anumită informaţie incomodă sau negativă într-un mod indirect, de a contribui la referenţialitatea textului, fie de a produce ironie, umor, sarcasm, jocul de limbaj spiritual.

Deraierile frazeologice reprezintă un fenomen realizat conştient de vorbitor, cu impact la nivel semantic şi chiar la nivel pragmatic. Mai mult, frazeologismele pot conţine jocuri de cuvinte, dar prezenţa calamburului nu este întotdeauna obligatorie pentru o deraiere frazeologică. A analiza un frazeologism deconstruit ca un joc de cuvinte înseamnă a-l aborda dintr-o perspectivă semantică şi dintr-una stilistică, valorizantă.

În ultimul timp, frazeologismele apar în formă modificată mai frecvent decât în cea originară, în presa scrisă, în limbajul jurnalistic, publicitar, dar şi în textele dramatice, şi nu numai. Asemenea frazeologisme deraiate mai sunt numite de unii cercetători şi *pragmateme*.

În articolul de faţă vom încerca să urmărim consecinţele semantice şi discursive pe care le antrenează prezenţa în textul dramatic basarabean a frazeologismelor deviante din punct de vedere structural. Cele mai des exploatate mecanisme ale deconstrucţiei frazeologismelor sunt substituţia şi expansiunea frazeologică. Modificări în structura frazeologismelor sunt produse de fenomenul substituţiei şi al expansiunii.

Substituţia se realizează prin înlocuirea unuia sau mai multor elemente lexicale din frazemul originar cu condiţia ca acesta să poată fi actualizat cu uşurinţă de interlocutor. Cu alte cuvinte, substituţia este controlată de condiţia păstrării unui grad de intertextualitate. În urma analizelor efectuate se constată că frazemele deviante au comportamente inferenţiale asemănătoare. Nu se poate vorbi despre o identitate a proceselor inferenţiale la nivelul acestor utilizări ale limbajului, ci de asemănări.

În forma frazeologică modificată transpare forma frazeologică originară. Devierile frazeologice sunt salvate de la nonsens sau de la o ambiguitate prea mare de intertextualitatea pe care se sprijină.

În cele ce urmează vom supune analizei unele exemple de frazeologisme din textele dramatice ale autorilor basarabeni ce au deraiat structural, adică au suferit anumite modificări la nivel de structură.

Una dintre modalităţile de modificare ad-hoc a unui model frazeologic este introducerea, adăugarea intenţionată a unui element nou care face referire mai precisă şi mai sugestivă la o anumită situaţie din viaţa cotidiana. Expansiunea sau renovarea unităţii frazeologice respective implică accentuarea unei nuanţe semantice şi, eventual, o remotivare *sui-generis* a acesteia.

Renovarea expresiei „ţara arde, da baba se piaptănă", suferă anumite modificări şi compliniri edificatoare relevante fiind doar în cadrul dialogului, căci aici această expresie modificată reliefează idei şi sentimente noi, care vădesc integritatea personajelor.

Caliopi (aparte): *Şi sub pământ te vede, cârtiţa!* (Tare) *Ah, parcă de asta trebuie să ne ardă nouă acum, să ne gâlcevim pentru fleacuri?* ***Arde ţara****, jupâneaso Veto****, arde ţara cu aşa doamnă****! Dacă n-o luăm în mâinile noastre, vai şi amar de noi! Ia-te la Stanca ce-o mai* ***piaptănă****! Oare nu cumva vrea s-o culce cu berbecuţul ei de bărbat?*

Stanca: *M-aţi bârfit! Simt eu că pe mine m-aţi bârfit!* [3, p.96]

În frazeologie actul digestiv este mai mult decât un proces al fiziologiei umane, el este o modalitate de asumare a lumii şi, în aceeaşi măsură, o formă de afirmare a propriei fiinţe. Analiza frazeologismelor din limba română, care cuprinde imaginea actului hrănirii, prilejuieşte ilustrarea mecanismului de metaforizare a conştiinţei lingvistice populare, mecanism care se întemeiază, de cele mai multe ori, pe imagini ale elementelor ce condiţionează supravieţuirea. Din acest punct de vedere, omul a fost întotdeauna stăpânit de două mari frici: de frica de a fi mâncat şi de a nu avea ce mânca.

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Științe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.43-46

Expresia *a-l înghiți pământul a) a muri, b) a dispărea fără urmă* nu este deloc întâmplătoare. Aşadar, pentru spiritul popular această formă frazeologică nu este o figură de stil, ci reflectări ale unei viziuni animiste despre lume. Pământul este jigania care mănâncă tot ce naşte. În acest sens expresia originară *a înghiți pământul* capătă o altă formă şi semnificație în contextul ce va urma, cea de *a înghiți Nilul*, râul Nil fiind cel mai lung din lume, şi de aici, probabil, şi transferul motivat şi clar de la cuvântul *pământ* spre *Nil*, căci ambele au o adâncime şi o spațialitate nemăsurabilă şi infinită.

Tata: *Vin de ăsta bea doar faraonul şi eu!*

Iosif (parodiază şi el): ***Să mă înghită Nilul, dacă mint!*** [2, p.252]

Formula originară *a fi sau a nu fi, aceasta-i întrebarea* provine din opera lui William Shakespeare, Hamlet, fiind preluată din actul al III-a, scena I. Pe parcursul monologului, Hamlet are o dilemă, posibilitățile între care oscilează fiind *a fi sau a nu fi, aceasta era întrebarea*. El oscilează între a trăi, a suferi şi a visa, visul devenind un soi de armă.

În contextul operei dramatice analizate de către noi, turiştii, emoționați fiind de euforia călătoriei prin Danemarca, îşi pun o altă întrebare decât cea cunoscută de către toți, aceasta fiind *a călători sau a nu călători, aceasta-i întrebarea*. Călătoria exprimând astfel un mod de existență pentru turişti, pentru ei viața fără călătorie fiind un non-sens. *A fi sau a nu fi*, precum şi *a călători sau a nu călători* în ambele opere reprezintă afirmații metaforice, deoarece dacă pui această întrebare înseamnă că deja eşti, iar *eu sunt* este o precizie la răspunsul că deja exist.

Academicianul N.Corlăteanu împreună cu I.Melniciuc au clasificat frazeologismele în două clase mari:

a) unități frazeologice;
b) expresii idiomatice.

A fi sau a nu fi se clasifică în grupul idiomelor livreşti. Unele expresii idiomatice se prezintă ca nişte amintiri ale titlurilor, ale expresiilor apărute într-o operă literară.

Turiştii: *Numai într-un voiaj simți că-ți trăieşti viața cu adevărat!*

– *Şi cu cât călătoreşti mai mult, cu atât trăieşti mai mult, e dovedit de ştiință.*
– *Eu dacă nu fac cel puțin un voiaj pe an, anul acesta e ca şi pierdut.*
– *Domnilor,* ***a călători sau a nu călători, aceasta-i întrebarea.***
– *Bine spus!*
– *Unde am mai auzit expresia asta?* [1, p.296]

Expresia *a se rupe de cineva sau de ceva*, adică a pune capăt unei atitudini sau a unei legături existente anterior, în textul ce urmează echivalează cu expresia *omul care se rupe de podele şi de norod se rupe.*

Radu: *Bune podele... Mai ceva ca la mâca Măriei... Bravo, bravo! Am nimerit la lecția de lucru manual, Pafnutie? Eşti un mare pedagog... Pestalozzi. Politehnizezi învățământul? O metodă foarte avansată. De ce nu scrii un tratat?...*

Pafnutie: *Măria ta...*

Radu: *Nu face... Bravo, jupânese dumnevoastră. Vă laud.* ***Omul care se rupe de podele şi de norod se rupe****. Sânteți liberi! Pafnutie, rămâi...* [3, p.100]

Concluzii

1. Aruncând o privire de ansamblu asupra situațiilor analizate, constatăm că dialogul dramatic este un mediu ideal de manifestare a valențelor expresive inedite ale frazeologismelor. Aici expresia frazeologică are un spațiu propice de a-şi dezvălui eleganța transformărilor, a distorsiunilor fastuoase de structură şi sens, de a-şi revalorifica latențele atinse de uzură. Mai mult decât atât, frazeologismele obțin, astfel, şanse reale de a se primeni şi a-şi redobândi frumusețea.
2. Forma frazeologică originară transpare în cea modificată în toate cazurile menționate mai sus. Devierile frazeologice sunt salvate de la ambiguitate de intertextualitate, care antrenează două texte, textul *in presentia* şi un text *in absentia*, *in memoria*, condiția pragmatică a cunoaşterii acestuia din urmă fiind obligatorie. Or, gradul de accesibilitate a mesajului depinde în mare măsură de abilitatea lectorului de a recupera şi reconstitui textul la care se face aluzie.
3. Frazeologismele deviante expuse mai sus capătă o utilizare pragmatică anume datorită intertextualizării.

Bibliografie:

1. CHEIANU, C. *Luministul.* [Accesat: 24.03.2015] Disponibil: http://ru.scribd.com/doc/41765688/TEATRU-Patru-texte-patru-autori.
2. BUTNARU, V. *Iosif şi amanta sa.* [Accesat: 24.03.2015] Disponoibil: http://ru.scribd.com/doc/41765688/TEATRU-Patru-texte-patru-autori.
3. BUSUIOC, A. *Radu Ştefan întâiul şi ultimul* [Accesat: 24.03.2015] Disponibil: http://ru.scribd.com/doc/41765688/TEATRU-Patru-texte-patru-autori.
4. CORLĂTEANU, N., MELNICIUC, I. *Lexicologia*. Chişinău: Lumina, 1992.
5. HRISTEA, Th. Introducere în studiul frazeologiei. În: *Sinteze de limbă română*. Bucureşti: Albatros, 1984, p.134-159.

Prezentat la 30.09.2015

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Ştiinţe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.47-50

RAPORTURI SEMANTICO-PRAGMATICE ÎN TRADUCEREA LITERARĂ DIN LIMBA FRANCEZĂ ÎN ROMÂNĂ

Ludmila ZBANŢ

Universitatea de Stat din Moldova

În articol examinăm, în special, viziunile academicianului Nicolae Corlăteanu ce ţin de funcţionarea limbii în dimensiune istorică şi socială. Aspectele respective au o repercusiune directă asupra unor probleme de traducere literară, analizate în diverse studii traductologice contemporane.
Cuvinte-cheie: *echivalenţă, creativitate, cultură, realia, strategii de traducere, traducere literară, destinatar al traducerii.*

SEMANTIC-PRAGMATIC RELATIONS IN LITERARY TRANSLATION FROM FRENCH INTO ROMANIAN
This article mainly deals with the academician Nicolae Corlateanu's views relating to the function of language in the historical and social dimensions. These aspects have a direct repercussion on matters of the literary translation, analyzed in various contemporary translation studies.
Keywords: *equivalence, creativity, culture, realia, translation strategies, literary translation, receptor of the translation.*

Introducere

În cercetările moderne asupra traducerii este tot mai des abordată în detalii tematica referitoare la problemele şi dificultăţile de traducere şi, respectiv, cu privire la strategiile puse la dispoziţia traducătorului, care i-ar permite reducerea obstacolelor de orice gen, căci nu putem vorbi despre eliminarea totală a acestora, mai ales atunci când ne referim la traducerea literară.

Traductologia şi istoria limbii operelor literare

În traductologie există numeroase analize care încadrează problemele traducerii în diferenţele de ordin lingvistic ce apar între limbile incluse în proces (la nivel de lexic, sintaxă, stil). Această linie îşi are originea în primele scrieri moderne cu referire la traducere, care o abordează în mare parte din perspectivă lingvistică [1, 5]. O importanţă deosebită în problematica dată îi revine Stilisticii comparate, elaborate de Vinay şi Darbelnet [7], lucrare care a dominat mai mult de 25 de ani traductologia secolului XX, rămânând în continuare una de referinţă. Cercetările şi concluziile teoretice ale lingviştilor canadieni se sprijină, în mare parte, pe exemple provenite din textele literare şi din traducerile acestora.

În acelaşi context, constatăm că academicianul Corlăteanu oferă suficient spaţiu în scrierile sale chestiunilor legate de studierea limbii operelor literare, a locului ce-i revine operei unui scriitor în complexul istoriei limbii literare [8, p.54]. Lingvistul insistă asupra necesităţii de a cunoaşte şi înţelege, întâi de toate, situaţia, condiţiile istorice, inclusiv cele literare „în care s-a format şi s-a dezvoltat creaţia literară a scriitorului dat" [8, p.55], căci, toate în ansamblu, explică alegerea temei unei creaţii literare, a stilului expunerii acesteia etc. Astfel, afirmaţiile citate ale academicianului Corlăteanu pun în valoare importanţa situaţiei pragmatice în care este creată o anumită operă literară. Totodată, constatăm necesitatea de a ţine cont de aceleaşi condiţii atunci când este efectuată traducerea operei literare. Altfel spus, dimensiunea pragmatică este una decisivă atât pentru crearea operei literare, cât şi pentru traducerea ei, afirmaţie valabilă pentru oricare versiune nouă a traducerii aceluiaşi text sursă.

Este clar că momentul creării unei opere literare este mai mult sau mai puţin decalat în timp de momentul traducerii acesteia, iar traducătorul se orientează, în fiecare caz, la un destinatar care este, de obicei, contemporanul său. Distanţa în timp şi în spaţiu între original şi traducere generează anumite dificultăţi şi probleme de traducere, condiţionate de mai mulţi factori. Printre aceştia este factorul asupra căruia stăruie N.Corlăteanu atunci când afirmă că „un artist al cuvântului influenţează asupra cititorului nu atât prin felul cum desfăşoară acţiunea, prin soarta eroilor săi. El înrâureşte asupra cititorului, mai ales prin gândurile pe care le transmite, prin chipurile artistice pe care le creează" [8, p.55]. Traducătorul operei literare depune eforturi mari pentru a produce un text tradus cât mai fidel originalului, care ar putea provoca la destinatarii traducerii emoţii şi trăiri apropiate de cele simţite de destinatarii originalului. Totodată, el este conştient de faptul că trebuie să



facă faţă unor probleme de traducere generate de felul în care traducătorul însuşi recepţionează şi înţelege textul literar sursă, ceea ce asigură calitatea traducerii acestuia. Traducătorul va căuta mijloace şi căi mai reuşite pentru a depăşi diverse obstacole de ordin lingvistic, cultural, pragmatic, textual [6, p.80-81], căci, constată N.Corlăteanu, „scriitorul dispune de limba literară dintr-o anumită perioadă de dezvoltare a ei şi o foloseşte în corespundere cu cerinţele stilului său propriu" [8, p.56], fiind totodată un reprezentant al societăţii concrete într-o anumită perioadă istorică, iar traducerea unui text literar presupune, în mod obligatoriu, o adaptare semantico-pragmatică la realitatea socioculturală a destinatarilor noii creaţii, fără a afecta simţitor conţinutul originalului.

Traducătorul, la fel ca lingvistul, este conştient de faptul că opera literară trebuie privită ca „o unitate indisolubilă dintre conţinut şi mijloacele de exprimare lingvistică a lui" [8, p.94]. Această unitate trebuie să fie păstrată cu maximă grijă în textul tradus, lucru greu de realizat în cazul prezenţei în textul literar a elementelor socioculturale strâns legate de limba şi cultura sursă, aşa-numitele *realia*, ceea ce provoacă anumite ezitări din partea traducătorului în alegerea echivalenţilor la nivel lexical, gramatical, stilistic, textual. Selectarea materialului de limbă pentru elaborarea traducerii porneşte de la analiza valorii şi semnificaţiei cuvântului artistic luat aparte şi în context, definite „prin motivele, care arată când, în ce loc (context) şi, principalul, cu ce scop a utilizat acest element lingvistic" scriitorul concret [8, p.95], căci, potrivit spuselor lui Eugen Coşeriu, „cuvintele se schimbă continuu, nu numai din punct de vedere fonic, ci şi din punct de vedere semantic, un cuvânt nu este niciodată acelaşi; am spune mai curând că un cuvânt, considerat în două momente succesive ale conţinutului folosirii sale, nu este „ni tout à fait un autre, ni tout à fait le même". În fiecare moment se manifestă ceva care a existat deja şi ceva care n-a existat niciodată înainte: o inovaţie în forma cuvântului, în folosirea sa, în sistemul său de asociaţii" [2, p.196].

Dimensiunea pragmatică a traducerii operei literare (în baza scrierilor lui A.Makine)

Sarcina traducătorului este simplificată uneori graţie efortului depus de scriitor, care încearcă să facă, într-un anumit fel, o adaptare a operei sale la un anumit nivel de aşteptare din partea cititorului; adică, este vorba despre un fel de „traducere-adaptare" la nivelul competenţelor culturale şi enciclopedice ale potenţialului cititor pe care o demonstrează autorul în momentul creării operei sale, acesta fiind, în particular, cazul lui Andrei Makine, scriitor de origine rusă, stabilit în Franţa.

Makine scrie toate romanele în limba franceză, abordând totodată subiecte din istoria Rusiei sau a fostei URSS, mai puţin cunoscute de majoritatea publicului francez şi francofon. Astfel, scriitorul este motivat să apeleze la procedee care ar facilita receptarea informaţiei din romanele sale, adaptându-le la un anumit nivel conceptual al destinatarilor săi, mai ales că „limba operei literare nu este ca obiect în sine şi pentru sine. Ea este privită ca exteriorizare şi materializare a conţinutului acestei opere" [8, p.95]. Viziunile academicianului Corlăteanu asupra condiţiilor de producere şi a funcţionării limbii unei opere literare anticipează, într-un fel, abordările în traductologia contemporană despre importanţa contextului istoric, inclusiv a situaţiei de producere şi de traducere a unui text literar. Să nu uităm de faptul că orice scriere artistică are un cititor, iar cel care nu va avea la îndemână originalul, ci o traducere a acestuia, este în căutarea unor repere care i-ar permite să urmărească mai uşor progresia textuală şi informativă a operei literare.

Academicianul Corlăteanu susţine, pe bună dreptate, că „nu există altă posibilitate de a lua cunoştinţă de întregul conţinut al operei literare, decât cercetând cuvintele, construcţiile, precum şi contextul operei în întregime" [8, p.95]. Însă, atunci când textul tradus este „contaminat" de diverse elemente, care provin din limba şi cultura sursă (împrumuturi (inclusiv realia), figuri de stil, structuri gramaticale etc.), receptarea lui ca a unui întreg este parţial afectată. Anume din atare considerente traducătorul încearcă să ofere un produs cu suficientă transparenţă informativă. În acest scop, în textul tradus sunt incluse diverse completări sub formă de note de subsol sau explicaţii suplimentare inserate direct în text. De exemplu, în romanul „Une femme aimée", scris în limba franceză, Andrei Makine recurge în textul originalului la explicaţii destinate unui cititor francofon, care nu ar putea sesiza nişte nuanţe legate de semnificaţia transmisă de unele nume proprii. Pentru a transmite semnificaţia numelui propriu Zoubov, Makine inserează explicaţia necesară nemijlocit în textul romanului: *Catherine relit Les Lettres persanes. Miroir. Le favori s'appelle* ***Zoubov, "dent", en russe***. (p.25)

Observăm că şi în traducerea în limba română este folosit acelaşi procedeu: *Ecaterina reciteşte Scrisorile persane. Oglindă. Favoritul se numeşte* ***Zubov, adică „dinte", în ruseşte***. (p.19)

Un alt exemplu extras din romanul analizat înglobează un joc de cuvinte, care porneşte de la acelaşi nume propriu Zoubov, cu semnificaţia „dinte":

*«**J'ai une dent contre lui**», maugrée Potemkine qui alterne la guerre contre les Ottomans et les délices de son harem dont font partie ses propres cinq nièces.* (p.25)

*„**Am un dinte împotriva lui**", mormăie Potemkin, care alternează războiul împotriva otomanilor cu deliciile propriului harem din care fac parte cinci nepoate de-ale sale.* (p.19)

În limba română, expresia „*a avea un dinte împotriva cuiva*" transmite ideea de a avea un motiv de nemulțumire, de supărare sau de dușmănie împotriva cuiva. Această expresie mai are un sinonim – „*a fi la cuțite cu cineva*", a fi sau a ajunge dușman neîmpăcat (cu cineva), a se urî (cu cineva), dar traducătorul a optat pentru prima variantă, mai apropiată de original și care permite păstrarea jocului de cuvinte din textul sursă.

Romanul „Une femme aimée" cuprinde mai multe perioade istorice, însă, în linii mari, distingem trei: cea a Rusiei din timpurile Ecaterinei a II-a și alta, mult mai apropiată de realitatea modernă și contemporană, cea a URSS până la destrămarea ei, urmată de existența societății ruse din anii '90 ai sec. XX. Putem desprinde cu multă ușurință fiecare perioadă datorită unui șir de unități lexicale utilizate de autor în scopul caracterizării epocii și a personajelor care îi aparțin, confirmând astfel spusele lui N.Corlăteanu că „în marea majoritate a cazurilor scriitorul se supune cerințelor epocii […] și numai în puține cazuri se abate de la normele stabilite" [8, p.97].

Propunem câteva exemple care conțin cuvinte marcate de un specific sociocultural vădit, ce aparțin perioadei aflării pe tronul Rusiei a Ecaterinei a II-a:

*Un hobereau qui lit cette annonce: "Sont à vendre une **briska** neuve et une serve de vingt ans"...* (p.124)

*Un boiernaș care citește un anunț: „De vânzare o **brișcă** nouă și o slujnică de douăzeci de ani"...* (p.95)

Dicționarul Larousse definește termenul *briska* în felul următor: „calèche de voyage très légère", specificând originea rusă a acestui cuvânt. O precizare identică este propusă de DEX: „trăsurică ușoară, neacoperită, cu două roți, trasă de obicei de un singur cal; cabrioletă, șaretă. – Din rus. **Bricika**".

Într-o serie de exemple apare explicit informația ce ține nemijlocit de imaginea Ecaterinei a II-a în istoria Rusiei:

*L'air s'est imprégné de la senteur du "**siècle catherinien**", comme disent les Russes.* (p.24)

*Aerul s-a impregnat cu izul „**veacului ecaterinian**" – așa cum zic rușii.* (p.19)

Această realitate este clară datorită concretizării făcute de autorul romanului: *comme disent les Russes*, reluată cu multă precizie în versiunea în limba română – *așa cum zic rușii*. Astfel, devine înțeles că este vorba anume despre perioada în care a domnit Ecaterina cea Mare, personalitate foarte controversată, informație explicitată în următorul exemplu, unde se precizează că, din cauza numeroșilor amanți despre care istoria spune că i-a avut, ea este supranumită *"**la Messaline russe**"*, la fel ca *Mesalina* (numele propriu devenit proverbial), soția împăratului Claudiu, vestită pentru desfrânarea sa:

*Celle que les historiens appellent "**la Messaline russe**", et qui pour Oleg, redevient une enfant d'autrefois – une petite princesse allemande qui regardait la neige tomber sur la Baltique.* (p.20)

*Cea pe care istoricii o numesc „**Messalina rusoaică**" și care pentru Oleg redevine o copiliță de altădată – o mica prințesă germană privind cum cade zăpada peste Marea Baltică.* (p.16)

Un alt exemplu vehiculează o realitate a structurii administrative a Rusiei din timpurile Ecaterinei a II-a, expresie care, în textul în limba franceză a romanului, apare cu sens echivoc:

*Prince, j'espère que vous venez pour m'annoncer le rétablissement de l'ordre dans le **gouvernement de Kazan**.* (p.11) În sursele franceze găsim următoarea informație: "une *goubernia* (en cyrillique *губе́рния*), terme généralement traduit en français par «**gouvernement**», plus rarement par «gouvernorat» (voire, de façon inappropriée, par «province»), est une division territoriale de la Russie impériale créée au début du XVIII[e] siècle par Pierre le Grand […]", dar este cunoscut faptul că acest termen din franceză este tradus mai des ca *guvern*. La etapa actuală, în Rusia nu mai există o asemenea entitate numită *gubernie*, poate anume din aceste considerente autorul renunță în originalul romanului la lexemul dat.

În exemplul citat mai sus traducătorul a fost mai aproape de originea cuvântului *gubernia* (*губе́рния),* aceasta fiind o diviziune administrativă în Rusia de la începutul secolului al XVIII-lea până în anii 1924-1929: *Prinţe, sper că aţi venit să-mi daţi de veste că s-a reinstaurat ordinea în **gubernia Kazan**.* (p.9)

Tot traducerea oferă mai multă claritate în interpretarea informației din următoarea secvență:

*Rédaction de **l'Instruction**, le credo politique de Catherine.* (p.35)

Makine evită să propună în limba franceză un împrumut din rusă, în permanenta grijă de a oferi cititorului francofon o informație cât mai ușor de înțeles. Or, lexemul *Instruction* nu este suficient de clar atașat epocii istorice de referință, căci, în franceză, *Instruction* are mai multe sensuri: ordin, directivă, recomandare,

indicaţie, explicaţie scrisă sau orală. În limba română lucrurile apar mult mai clar: *Redactarea* ***Nakaz-ului*** *(Instrucţiune în vederea elaborării unui cod al legilor), crezul politic al Ecaterinei.* (p.26)

O altă serie de exemple reproduce realităţi din perioada URSS şi conţine repere din viaţa politică, socială, culturală a acestui spaţiu:

La premier, déclaré ***trotskiste****, a été fusillé en 37.* (p.75)

Cel dintâi, considerat ***troţkist****, a fost împuşcat în '37.* (p.56)

Noţiunea *troţskiste* are la origine un nume propriu – cel al lui Lev Troţkii, care a stat la baza acestui curent politic, o filosofie politică de tip marxist care îşi are originile în scrierile, acţiunile şi ideile în materie de organizare şi strategii politice ce aparţin acestui om politic.

O structură care a marcat în mod tragic vieţile milioanelor de oameni din primii zeci de ani ai URSS figurează în următorul fragment:

Une troïka d'apparatchiks *qui flairent la subversion partout. Quelques béni-oui-oui castrés. Et une petite meute de jeunes parvenus qui attiseront le feu...* (p.75)

O troică de aparatcici *care amuşină subversiunea peste tot. Nişte pupincurişti fără sânge în instalaţie. Şi o mică haită de tineri parveniţi care vor pune paie pe foc.* (p.57)

În limbile franceză şi română *apparatchik* este împrumutat din rusă – *аппаратчик* şi a intrat în uz pentru a desemna, mai întâi în Uniunea Sovietică, apoi şi în alte regimuri comuniste, un membru al nomenclaturii, cadrul superior al guvernului sau al partidului comunist. Autorul romanului şi traducătorul au păstrat forma originală a lexemului, apelând la transcriere pentru a păstra intactă originea expresiei date, urmărind totodată scopul de a reda conotaţia pe care o avea această sintagmă în perioada sovietică.

Concluzii

Concluziile la care ajungem, în rezultatul analizei co-raportării semantico-pragmatice a textului original şi a traducerii acestuia, se sprijină pe opinia academicianului Corlăteanu, potrivit căruia limba scriitorului nu poate fi sesizată fără a înţelege ideea principală în jurul căreia sunt organizate toate mijloacele artistice la care acesta recurge, mai ales că măiestria unui scriitor depinde de felul în care acesta reuşeşte să îmbine în formă originală materialul lingvistic pus la dispoziţie de limba comună [8, p.99-100].

Un traducător talentat va recurge la metode identice cu cele utilizate de autorul originalului, reproducând cu fidelitate maximă elementele purtătoare de informaţie socioculturală şi adaptându-le, de fiecare dată, la o nouă realitate socioistorică a destinatarilor traducerii literare.

Bibliografie:

1. CATFORD, J.C. *A linguistic theory of translation : an essay in applied linguistics*. Oxford University Press, 1965. 112 p. ISBN-10: 0194370186, ISBN-13: 978-0194370189
2. COŞERIU, E. *Omul şi limbajul său*. Iaşi: Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2009. 465 p. ISSN 2066-0480, ISBN 978-973-703-386-4
3. MAKINE, A. *Une femme aimée*. Paris: Éditions du Seuil, 2013. 362 p. ISBN 978-2-7578-3851-8
4. MAKINE, A. *O femeie iubită*. Iaşi: Polirom, 2013. 271 p. ISBN print: 978-973-46-3406-4
5. MOUNIN, G. *Les Problèmes théoriques de la traduction.* Paris: Gallimard, 1976. 296 p. ISBN-10: 2070294641, ISBN-13: 978-2070294640
6. NORD, C. *La traduction: une action ciblée. Introduction aux approches fonctionnalistes*. Artois: Presse Université, 2008. 184 p. ISBN 978-2-84832-081-6
7. VINAY, J.-P., DARBELNET, J. *Stylistique comparée du français et de l'anglais: Méthode de traduction.* Didier, 1968. 332 p.
8. КОРЛЭТЯНУ, Н. *Студиу асупра системей лексикале молдовенешть дин аний 1870-1890*. Кишинэу, 1964. 496 p.
9. http://dexonline.ro/ accesat pe 12 mai 2015
10. https://fr.wikipedia.org/wiki/ accesat pe 12 mai 2015

Prezentat la 21.07.2015

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Ştiinţe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.51-59

ABORDAREA PSIHOLINGVISTICĂ ŞI SOCIOLINGVISTICĂ A CONCEPTULUI *EMOŢIE*

Viorica LIFARI

Universitatea de Stat din Moldova

În ultimul timp categoria conceptuală a emoţiilor este cercetată în contextul studiilor interdisciplinare şi al celor interculturale. Atât în domeniul psihologiei, cât şi în cel al lingvisticii savanţii se împart în mai multe şcoli, bunăoară: reprezentanţii teoriei despre universalitatea emoţiilor şi cei care accentuează impactul sociocultural al dezvoltării şi cultivării categoriilor conceptuale ale emoţiilor în cadrul unei etnii sau culturi.

În articolul de faţă autorul pune în discuţie opiniile savanţilor antropologi şi lingvişti cu privire la modelarea conceptului de emoţie în cadrul unei culturi şi posibilitatea de a analiza acest concept prin prisma ambelor teorii: atât a celei de universalitate a conceptului de emoţie, cât şi a teoriei despre individualitatea acestuia.

Cuvinte-cheie: *abordare cognitivă, abordare socioconstructivistă, categorie conceptuală, emoţie, teoria schemei imagistice.*

THE PSYCHO-LINGUISTIC AND SOCIO-LINGUISTIC APPROACH TO THE CONCEPT OF *EMOTION*

The conceptual category of emotions has recently more often been studied on the cross-cultural level. This type of research has been done among both psychologists and linguists who are further representing different schools or ideas, as for example the adherents of the theory of universal emotions and those that emphasize the socio-cultural impact of the development of the concept of emotion within a certain ethnic community or culture.

The article under discussion offers the reader the ideas and points of view of researchers in the field of psychology, anthropology and linguistics concerning the concept of emotions within a certain culture and the possibility to analyse the given concept through the prism of both theories: that of the universality of emotions on the one hand and that of the cultural specificity of emotion on the other one.

Keywords: *the cognitive method, the conceptual category, emotion, image schema theory, social-constructivist method.*

Tendinţa generală existentă în cercetările contemporane este orientarea lor tot mai vădită spre dimensiunea interdisciplinară. Conceptul de emoţie se înscrie armonios în această abordare, fiind investigat deja în mai multe domenii, precum psihologia, antropologia, filosofia, culturologia, sociologia şi lingvistica. Mai mult decât atât, un număr impunător de lucrări ale savanţilor din Occident valorifică cu succes teorii şi analize ce îmbină metode psiholingvistice, sociolingvistice şi socioculturale, preponderent în plan intercultural.

În literatura de specialitate savanţii fac uz de variaţi termeni atunci când e vorba despre conceptul de *emotivitate.* Filosofii se axează pe *afectivitate,* iar lingviştii şi antropologii aleg să opereze cu termenul *emotivitate/emoţionalitate,* acesta fiind considerat un rechizit al psihologiei.

Savanta A.Wierzbicka, în lucrările sale dedicate *lingvisticii emotive,* afirmă că multor cercetători englezi şi americani le este mai comod termenul *emoţie (emotion)* decât *sentiment/simţ (feeling)*, deoarece primul pare să fie mai obiectiv şi doar partea obiectivă este reală şi aplicabilă pentru un studiu riguros. Într-adevăr, deseori se presupune că *emoţiile* au o bază biologică şi pot fi studiate în mod obiectiv, pe când sentimentele sunt subiective [17, p.23-69].

Afirmaţia în cauză ne-a motivat în realizarea unui studiu detaliat al teoriilor psiholingvistice, socioculturale şi antropologice, elaborate pe parcursul ultimilor 35-40 de ani, perioadă în care emoţiile au fost cercetate amănunţit din diferite perspective. Pentru a face o sinteză a teoriilor ce studiază conceptul de emoţie şi categoriile acestuia, am găsit de cuviinţă sa pornim de la anumite criterii de clasificare a acestora. Consultând lucrarea savantului R.Cornelius [2, p.1-7] de la Colegiul Vassar din New York, am constatat existenţa a patru teorii principale care stau la baza cercetării emoţiilor în plan psihologic, iar lecturările de specialitate din domeniul lingvisticii scot la suprafaţă diversele abordări pentru analiza lingvistică a conceptului de emoţie şi a categoriilor sale, coordonate cu una din teoriile psihologice de bază. Recurgem la sinteza teoriilor psihologice de abordare a categoriei afectivităţii, deoarece ea permite crearea unei imagini suficient de clare despre investigaţiile lingvistice din acest domeniu, bazate pe teoriile psihologice, însă nu explică, totuşi, cauza selectării metodologiei respective.



Anume această constatare ne-a motivat să grupăm teoriile savanţilor psihologi (socio-)lingvişti, antropologi şi culturologi preocupaţi de tematica afectivităţii în conformitate cu cele patru teorii de bază din psihologie. Este vorba despre *teoria lui Ch.Darwin, teoria lui W.James* [Apud: 2, p.1-7], *teoria cognitivă* şi *teoria socioconstructivistă* [6, p.112]. Ideea principală, pe care o extragem din *teoria lui Ch.Darwin,* este că emoţiile sunt fenomene de evoluţie, care au funcţii importante pentru supravieţuirea individului. Prin această teorie savantul a demonstrat cum poate fi înţeleasă exprimarea emoţiilor (şi emoţiile ca atare), insistând asupra faptului că exteriorizarea lor trebuie să fie percepută prin prisma funcţiilor emoţiilor, acestea fiind importante pentru a supravieţui. Psihologii contemporani, adepţi ai *teoriei lui Ch.Darwin*, au conturat, la rândul lor, şase tipuri de emoţii *mari* (aşa le numeşte savantul): *happiness (fericire, счастье), sadness (tristeţe, грусть, печаль), fear (frică, страх, боязнь), disgust (dezgust, отвращение), anger (furie, mânie, гнев, ярость)* şi *surprise (mirare, surprindere, удивление).*

Teoria lui W.James [Apud: 2, p.1-7] despre emoţii se axează pe experienţa emoţională sau trăirea emoţiilor, însoţită de schimbări în corpul omenesc. W.James insistă asupra faptului că este imposibil să simţi emoţii fără a suferi concomitent schimbări corporale. Această afirmaţie este ilustrată prin expresii lingvistice ca, de pildă: *îi tremura barba de frică, s-a înroşit (de ruşine), покраснел от стыда, побледнел от страха, to tremble with anger, his voice trembled with excitement* etc.

Dintre cele patru perspective evidenţiem *perspectiva cognitivă* ca fiind de bază, deoarece mai mulţi savanţi şi-au axat cercetările anume pe ea. Dacă acum 50-70 de ani emoţiile nu erau studiate numai din cauza că se considerau stări iraţionale ce existau separat de gândire, în prezent constatăm că descoperirea legăturii emoţiilor cu gândirea a constituit o adevărată revoluţie în acest domeniu de cercetare.

Conform *teoriei cognitive*, toate emoţiile depind de evaluarea obiectelor şi a fiinţelor operată de către individ, proces în rezultatul căruia apreciem mediul înconjurător ca fiind bun sau rău. Perspectiva cognitivă permite asocierea fiecărei emoţii cu un anumit model de evaluare şi dacă se schimbă modul de evaluare, se modifică şi emoţia. Tot în acest compartiment sunt incluse dimensiunile primitive de evaluare precum *plăcerea, controlul, siguranţa, responsabilitatea, efortul* ş. a. şi se consideră că fiecare emoţie este generată de combinaţii unice ale acestor dimensiuni. *Furia* implică evaluarea situaţiei considerate ca neplăcută, iar *responsabilitatea* se asociază cu un efort mare; *vina* este la fel asociată cu o situaţie neplăcută motivată de iresponsabilitatea cuiva, sentiment care necesită puţin efort.

Teoria sau perspectiva socioconstructivistă [6, p.112] este cea mai recentă, cea mai diversă şi cea mai controversată dintre toate abordările conceptului *emoţie.* Această teorie a fost folosită în antropologie şi sociologie, iar adepţii ei consideră că *emoţiile* sunt produse culturale, semnificaţia şi coerenţa cărora constituie nu altceva decât norme sociale învăţate. Chiar şi susţinătorii teoriei lui Ch.Darwin, printre care P.Ekman [Apud: 2, p.1-7], au recunoscut rolul culturii în procesul de control al emoţiilor unui individ, însă J.Averill [Apud: 2, p.1-7] şi alţi adepţi ai teoriei socioconstructiviste propun o abordare mai radicală. În calitate de exemplu este analizat conceptul de *furie (anger),* considerată o emoţie primitivă sau de bază. Ea există pe lista tuturor clasificărilor propuse pentru emoţii elaborate de psihologi şi de lingvişti. În opinia lui J.Averil, *furia* este mai mult decât o emoţie primitivă: ea se bazează pe un model complex al evaluării determinate social, fapt ce serveşte funcţiilor sociale importante atât la nivel interpersonal, cât şi la cel social. Chiar şi *sentimentul/simţul* de a nu se putea controla în acel moment este construit social. Fiind mai mult decât o *emoţie* negativă, după cum o considerăm cu toţii, *furia* joacă, de fapt, un rol constructiv în relaţiile noastre sociale. *Furia* se declanşează în urma evaluării unei situaţii în care cineva a comis o faptă rea în mod intenţionat şi nejustificat. În acest caz *furia* se bazează pe o judecată morală. Conceptul de *furie* se asociază cu răul sau cu binele. În societatea de vest, dacă se întâmplă că cineva a încălcat regula (norma), celălalt actor are dreptul să-i ceară compensaţie.

Emoţia de frică, care, aparent, are o doar funcţie adaptivă (conform teoriei lui Ch.Darwin), mai are şi funcţie socială şi morală (de consultat teoria lui J.Averill). Copiii au frică nu doar de lucrurile de care se lovesc în întuneric, ei sunt învăţaţi să se teamă de activităţi şi de oameni pe care grupul lor social îi dezaprobă. Pentru socioconstrucţivişti cultura joacă un rol central în organizarea emoţiilor la nivel de varietate. Ei susţin că anume cultura oferă conţinut pentru evaluările care generează emoţii. În timp ce procesul de evaluare poate fi o adaptare biologică, conţinutul evaluării noastre este de factură culturală.

Astfel, obiectele care supără oamenii diferă de la o cultură la alta şi de la o persoană la alta. Cultura, în formă de reguli sociale, oferindu-ne „scenarii" pentru emoţii, de asemenea organizează emoţiile prin comportament [2, p.1-7].

Care ar fi aportul teoriilor aplicate de savanţi în cercetarea emoţiilor şi ce rezultate pot fi extrase din aceste analize? Analiza începe cu viziunile adepţilor teoriei lui Ch.Darwin, care susţin că emoţiile au o funcţie de supravieţuire, insistând asupra laturii lor biologice.

Antropologii C.Jung şi A.Cohen [Apud: 21] susţin că obiectele atrag şi invocă emoţii. Este vorba despre un fenomen natural şi esenţial pentru supravieţuirea umană. Aflându-ne într-o lume necunoscută, putem simţi o gamă de senzaţii, precum *curiozitatea* sau *frica.* Începând cu P.Ekman (anii 1970) şi până în prezent, constatăm că teoria lui Ch.Darwin [Apud: 2, p.1-7], văzută separat, apare în lucrările psihologilor din ce în ce mai rar. Savanţii se axează mai mult pe abordarea darwinistă în îmbinare cu cea propusă de W.James [Apud: 2, p.1-7], iar din sursele studiate am observat interesul sporit faţă de teoria cognitivă şi cea socioconstructivistă, acestea îmbinându-se armonios în studiile cercetătorilor lingvişti şi antropologi din perioada contemporană.

În teoria lui W.James [Apud: 2, p.1-7], emoţiile se manifestă prin schimbări corporale; ca urmare, grupul de psihologi, din care face parte şi R.Atkinson [Apud: 18, p. 381], descrie rezultatele unui experiment condus pentru a determina diferenţierea emoţiilor. Rezultatele acestuia au arătat că aspectul fizic al persoanei iubite, precum şi *furia*, face inima omului să bată mai frecvent. Deşi *furia* şi *frica* au multe în comun, prima este considerată fierbinte, pe când cea dea doua este rece, fapt reflectat diferit prin mijloacele lingvistice ce redau emoţiile în cauză în limba rusă: *furia* este comparată cu *кипящая кровь,* iar *frica* este descrisă prin *холод до костей* sau *похолодевшие ноги* (în română spunem *au trecut fiorii prin mine,* în engleză *to feel shiver (up and) down one's spine*).

Reacţiile sau răspunsurile non-verbale ale oamenilor la acelaşi eveniment emoţional sunt similare în multe culturi, însă expresia feţei sau gesturile sunt controlate cu grijă. Bunăoară, psihologii au recurs la metoda analizei faciale pentru a determina tipul de emoţii şi felul în care acestea erau exprimate. Savanţii P.Ekman şi W.Friesen [Apud: 20] au condus un experiment cu reprezentaţii a două culturi: americani şi japonezi. Participanţilor la experiment li s-a propus vizionarea unui film ce provoca un stres mare. Spectatorii erau singuri în sală şi puteau liber să-şi exprime emoţiile. Filmarea se făcea cu camera ascunsă. Acest experiment a fost repetat şi în prezenţa cercetătorilor. În aceste condiţii, feţele japonezilor nu mai exprimau *groază* şi *frică,* ci s-au schimbat în zâmbete. Pentru a nu ofensa savantul (cu un statut mai înalt), japonezii zâmbeau, recurgând la un comportament social dictat de cultura lor, iar feţele americanilor exprimau *frică, furie, tristeţe* în mod deschis şi evident. Rezultatele acestui experiment au demonstrat că în fiecare societate există anumite reguli de exprimare a emoţiilor în diferite situaţii, fapt ce exprimă legătura dintre emoţie şi cultură. Totodată, prima etapă a experimentului a scos la suprafaţă emoţionalitatea japonezilor ca fiinţe biologice şi nu sociale, ceea ce ilustrează latura psiho-biologică a emoţiilor indivizilor japonezi. Intersectarea celor două tipuri de emoţii (biologice şi sociale) a generat numeroase discuţii în emotiologie (ştiinţă despre exprimarea lingvistică a emoţiilor propusă de V.Shakhovky [22, p.21]). Pe de o parte, se vorbeşte despre emoţiile universale, caracteristice oricărui individ, indiferent de apartenenţa la o cultură sau alta iar, pe de altă parte, este subliniată individualitatea culturală a emoţiilor manifestate verbal şi non-verbal.

A.Wierzbicka susţine că emoţiile sunt dependente cultural şi presupune că 6 sau 7 emoţii de bază au o exprimare lingvistică. Savanta acceptă că exprimarea emoţiilor cu ajutorul mimicii este universală, însă metodele utilizate pentru studierea lor, inclusiv termenii care denumesc emoţiile, depind nemijlocit de cultura în care s-au format şi, deci, nu pot fi universale [17, p.23-69].

O idee asemănătoare găsim la psihologul D.Matsumoto, care afirmă: „În mod evident, există ceva înnăscut, caracteristic tuturor oamenilor, fapt care trezeşte emoţii universale, dar rolul culturii în procesele cognitive complicate permite a marca mai specific hotarele între emoţii" [20].

Totuşi, latura biologică a emoţiilor îi frământă pe psihologi şi aceştia au efectuat variate experimente pentru a observa cauzatorii sau baza declanşării emoţiilor. Vorbim în acest caz despre experimentul efectuat doar în cadrul culturilor europene. A.Galati [Apud: 20] şi colegii săi au descoperit că sesizarea sentimentelor ca *furia, aversiunea, frica, fericirea, tristeţea* şi *mirarea* se asemănau în Italia de Nord şi în Italia de Sud. Psihologii B.Buunk şi R.B. Hupka [1, p.12-22], susţin că în toate culturile investigate de ei flirtul provoca *gelozie,* dar această constatare nu este valabilă pentru cultura malayeză, în care bărbatul nu înţelege de ce soţia lui ar flirta cu un alt bărbat, când el este alături şi, din start, exclude simţul de *gelozie*, situaţie care reflectă o educaţie a mentalităţii prin cultură.

În lucrările iniţiale axate pe emoţii ca fenomen psihologic, C.E. Izard [Apud: 22, p.26] apare ca adept al metodelor lui Ch.Darwin şi a celei elaborate de W.James. Pe parcursul cercetării C.E. Izard ajunge la conclu-

zia că emoțiile conțin componenta cognitivă. Dacă în abordările anterioare *emoțiile (emotions)* nu erau studiate de compartimentul lingvisticii, la momentul actual este demonstrat că emoțiile compun baza motivațională a conștiinței noastre, a cogniției și a comportamentului [22, p.16]. Astfel, pe durata cercetărilor sale C.E. Izard [Apud: 22, p.26] și-a schimbat viziunea asupra metodologiei de studiere a categoriilor emoțiilor și a completat rândurile savanților cognitiviști.

Un alt adept al teoriei cognitive a fost R.Lazarus [Apud: 9, p.124-131], care, de altfel, și-a bazat studiile pe teoria de evaluare introdusă de M.Arnold. Discutând despre aspectul cognitiv al emoției, R.Lazarus susține că există doi factori esențiali la care trebuie să găsim un răspuns: întâi de toate, care este natura cogniției (sau a evaluării) care distinge reacțiile emoționale separate precum *frica, vina, durerea sufletească, veselia* etc. și ce condițiile anterioare determină aceste stări. Mai mult decât atât, R.Lazarus a specificat două tipuri de metode de evaluare care stau la baza identificării emoțiilor: evaluarea primară, în timpul căreia se stabilește importanța evenimentului pentru organism, și evaluarea secundară, orientată spre aprecierea posibilității organismului de a face față sau a depăși consecințele evenimentului încărcat emoțional.

Lingviștii cognitiviști, care studiază conceptele, susțin că structura conceptuală a unui fenomen se conține în memoria biologică. Datorită naturii memoriei biologice, inclusiv a arhitecturii neuro-anatomice, posedăm o viziune a lumii specifică pentru specia noastră. Cu alte cuvinte, construirea realității noastre este mediată, în mare măsură, de natura memoriei noastre biologice [2, p.7], fapt susținut și de V.Shakhovsky: „Cunoștințele despre emoții se formează în mod linear, treptat în baza experienței personale, sociale și a memoriei biologice. Ele includ în structura lor conceptuală cunoștințe despre receptori și cunoștințe retușate, primele fiind similare în memoria semantică a tuturor purtătorilor de limbă, pe când cele din urmă sunt diferite. Ambele tipuri de cunoștințe formează semnificația conceptuală a emoției lexicalizate în formă de construct mental" [22, p.25-26].

Legătura dintre concepte și reprezentarea lor lingvistică este ilustrată prin teoria schemei imagistice (Image Schema Theory) propusă de M.Johnson [Apud: 4, p.10], care susține că o modalitate de manifestare a experienței memoriei biologice la nivel cognitiv ar fi forma schemei imagistice. Ea include concepte rudimentare, precum contactul, containerul și echilibrul. Aceste elemente sunt semnificative, deoarece ele derivă și sunt legate de experiența pre-conceptuală a individului.

Savanții G.Lakoff și M.Johnson [Apud: 4, p.10] pun la îndoială ideea despre conceptele rudimentare din memoria biologică care oferă blocuri constructive conceptuale pentru concepte mai complexe. În opinia lor, motivul că vorbim despre aflarea în stare de *dragoste* și de *necaz* pornește de la structurarea conceptului abstract de *dragoste* și înțelegerea lui prin prisma containerului conceptului fundamental. Astfel, conceptele schematic-imaginare servesc pentru a structura concepte și idei mai complexe, de exemplu: *1) James is in love. 2) Susan is in trouble.*

Cercetările cognitive de categorisire a emoțiilor, în baza cunoștințelor despre ele și în baza asemănării lor, au arătat că împărțirea emoțiilor în categorii orientate spre cunoștințe este mai reușită, deoarece principiul de asemănare și diferențiere a emoțiilor este neclar și multe dintre ele trec una în alta sau chiar într-o stare opusă, reflectată, de exemplu, în expresia din limba rusă: *от любви до ненависти один шаг.*

Din cele patru perspective sau teorii de studiere a emoțiilor, cea socioconstructivistă se suprapune în măsură considerabilă cu perspectiva cognitivă. Să observăm opiniile și abordările adepților teoriei social-constructiviste.

Într-o lucrare timpurie de conceptualizare a emoțiilor, A.Wierzbicka, care se pronunță în favoarea teoriei socioconstructiviste și a celei cognitive, a pus în valoare ideea că nu toate limbile fac o distincție evidentă între conceptul de *frică* și cel de *rușine* prin unități aparte din vocabularul lor. Această concluzie a fost extrasă din rezultatele cercetării lui L.R. Hiatt [Apud: 14, p.48-49]. Ne alăturăm acestei opinii, valabile pentru conceptul de *frică* în cultura engleză, pe când în română și rusă nu am observat acest fenomen. Am analizat circa 49 de proverbe ce iau în derâdere *frica,* ca trăsătură de caracter (constatare valabilă pentru culturile și limbile de lucru ale prezentei cercetări) și am anaizat funcționarea conceptului de *rușine* asociat celui de *frică* în proverbul englez.

(1) Once bitten twice shy!

(2) Пуганая ворона куста боится.

(3) Cine s-a opărit cu ciorbă suflă și în iaurt. [25, p.207]

În exemplul (1) observăm conceptul de *rușine* redat explicit în engleză prin vocabula *shy* și cel de *frică* redat implicit de participiul adjectival *bitten.*

Alte exemple de proverbe nu mai reflectă prezenţa în limba engleză a semului de [+Ruşine] asociat celui de [+Frică], de exemplu:

(4) *A scalded cat fears cold water.*
(5) *Обжегшись на молоке, дуют и на воду.*
(6) *Pisica opărită fuge şi de apă rece.* [24, p.478]

Cercetătoarea J.Tsai expune mai multe păreri despre emoţii şi experienţele emoţionale ale oamenilor, susţinând că exprimarea acestora şi controlul lor sunt influenţate de cultura prin care au fost formaţi, fapt ce determină bunăstarea psihologică sau disconfortul emoţional al persoanei respective [13, p.4]. Savanta introduce noţiunea de stare afectivă ideală (Ideal affect) aplicată la o anumită cultură, în care această stare variază simţitor. Bunăoară, locuitorii Americii de Nord manifestă tendinţa să fie emoţionanţi, entuziasmaţi, energici şi să simtă alte stări de pozitivism, pe când locuitorii din Asia de Est sunt dispuşi să se simtă calm, paşnic şi vor să trăiască stări de excitare pozitivă de o intensitate mai joasă şi această stare se consideră una afectivă ideală pentru fiecare cultură. Prin urmare, fiind adepta teoriei socioconstructiviste, savanta susţine că emoţiile se educă sau se cultivă prin cultură, fără a lua în calcul latură biologică a emoţiilor.

Tot în cadrul acestei teorii îi regăsim pe psihologii H.S. Kim şi J.V. Sasaki de la Universitatea *Santa Barbara* din California, care au studiat emoţiile şi controlul asupra lor. În lucrarea „Emotion Regulation: The Interplay of Culture and Genes" cercetătorii susţin că emoţiile sunt procese culturale dependente, fiind pe aceeaşi linie cu A.Wierzbicka şi alţii. Ipoteza lor constă în următoarele: „Persoanele din ... culturile în care suprimarea emoţiilor este susţinută prin „canoanele" normei sociale, din culturile care sunt genetic predispuse la o sensibilitate socioemoţională înaltă, vor fi implicate în controlul emoţiilor mai mult decât persoanele din culturile genetic predispuse la o sensibilitate socioemoţională mai scăzută, în care emoţiile se exprimă deschis" [5], idee pe care o susţinem integral, convingându-ne de adevărul acestor afirmaţii din conversaţii interculturale cu europeni, americani şi asiatici.

Studiind emoţiile în context social, savanţii din Asia pun accent pe importanţa controlului asupra stărilor emoţionale. Cultura influenţează consecinţele acestui control pentru bunăstarea psihologică a persoanei. J.Soto [Apud: 13, p.4-5] şi colegii săi susţin că relaţia dintre controlul emoţiei şi starea psihologică (psihosomatică) variază de la o cultură la alta. Dacă pentru americani şi europeni controlul emoţiilor se asociază cu un grad înalt de depresie şi cu un grad mai scăzut de satisfacţie, pentru un chinez din Hong Kong, conştient de faptul că orice control al emoţiilor este necesar pentru o mai bună înţelegere cu alţi oameni din comunitatea sa, controlul nu se asociază cu depresia sau cu satisfacţia de viaţă. Astfel, rezultă că, în variate culturi, starea de *depresie* apare în situaţii diferite. Controlul emoţiilor, definit prin formula „felul în care încercăm să influenţăm emoţiile pe care le trăim şi le simţim sau le exprimăm" nu doar că are o bază funcţională şi biologică, dar, de asemenea, este modelat de vastul context sociocultural în care se produce.

În lucrarea sa „Psihologie şi cultură", psihologul D.Matsumoto, adept al teoriei socioconstructiviste observă interacţiunea dintre emoţiile universale posibile şi emoţiile socioculturale [20], astfel fiind aproape de teoriile profesorului A.Wierzbicka.

Pentru a găsi o explicaţie a coexistenţei asemănărilor şi divergenţelor ce cauzează emoţii în variate culturi, D.Matsumoto propune termenii de conţinut *implicit* sau conţinut *explicit* al bazei (sau al cauzatorului declanşării) emoţiilor. Conţinutul explicit este reprezentat printr-o situaţie reală, un eveniment, iar conţinutul *implicit* se atestă prin sensul psihologic al evenimentului. Bunăoară, conţinutul implicit al prezenţei la o ceremonie funerară porneşte de la sentimentul de pierdere a unei persoane foarte apropiate, a iubitului/ei. În baza revizuirii cercetărilor care valorifică diferenţele dintre culturi, putem concluziona că baza emoţiilor are un caracter universal la nivelul componentei implicite, ceea ce înseamnă că unele teme psihologice trezesc emoţii asemănătoare la oamenii din mai multe culturi. Unele şi aceleaşi conţinuturi implicite pot să se asocieze cu diferite conţinuturi explicite, după cum s-a observat în experimentul efectuat de P.Ekman şi W.Friezen.

K.Scherer [Apud: 20] aderă, la rândul său, la grupul de savanţi sociocontructivişti. Profesorul, împreună cu colegii săi, a dovedit că evenimentele culturale, cum ar fi, de exemplu, naşterea unui copil, „plăcerile de bază" legate de corp şi situaţiile de succes au cauzat *bucurie* pentru europeni şi americani mai mult decât pentru japonezi. Moartea unei rude sau despărţirea fizică cu iubitul/ta şi noutăţile mondiale cauzau mai des starea de *tristeţe* printre europeni şi americani. Însă, problemele în relaţii îi întristau pe japonezi mai mult decât pe americani sau pe europeni. Străinii şi situaţiile de succes trezeau *frică* printre americani, iar japonezii se temeau de oameni noi, de transport şi de experienţe noi. Prin urmare, conform ideii de educare a

emoțiilor prin cultură, ajungem la concluzia că aceeaşi emoție este declanşată de diferiți cauzatori în variate culturi.

La rândul său, psihologul român A.Cosmovici vorbeşte despre categoria afectivității şi arată legătura procesului cognitiv cu declanşarea *emoției* sau a *sentimentului.* El descrie, pe de o parte, scenariul unei ceremonii de înmormântare petrecute în Europa, la care nu se exprimă *emoțiile*, şi, pe de altă parte, aminteşte despre obiceiul de a angaja bocitoare la funeraliile moldoveneşti [3, p.235]. După cum observăm, cercetătorul îmbină abordarea cognitivă şi cea socioconstructivistă.

În cultura engleză manifestarea emoțiilor este considerată o deviere de la starea normală sau liniştită a individului [17, p.17], de aceea, fără a manifesta emoții în societate sau în viața privată, reprezentanții acestei culturi sunt reci şi rezervați.

Pentru a ilustra neexprimarea emoțiilor (sentimentelor) de *durere* şi *tristețe* la o înmormântare în Europa propunem un pasaj din monografia savantei ruse T.Larina: „ ... în 1998, aflându-mă la Londra, am fost martorul situației în care ghidul unei excursii prin oraş le povestea turiştilor despre funeraliile prințesei Diana şi accentua cu o deosebită mândrie faptul că niciunul din copiii Dianei nu a plâns la acea ceremonie, arătând prin aceasta că ei sunt cu adevărat englezi, ceea ce în cultura rusă ar fi fost considerat imposibil, căci s-ar fi creat impresia despre persoane cu o inimă de piatră" [19, p.100].

Diversele studii lingvistice ale emoțiilor acreditează ideea că acestea se formează prin cultură, însă teoriile despre universaliile lingvistice şi cele conceptuale demonstrează altceva. Teoria universaliilor conceptuale, ca metodă de studiere a semnificației cuvintelor în diferite limbi, a fost introdusă în circuitul ştiințific de G.W. Leibniz [7, p.326]. Fiind un adept convins al unității psihice a oamenilor, G.W. Leibniz recomanda studierea comparativă a limbilor lumii, pentru a descoperi esența internă a individului şi, în special, baza universală a cogniției. La fel ca E.Sapir şi B.L. Whorf, criticați pentru scoaterea în evidență a diferențelor esențiale dintre limbi şi sistemele conceptuale asociate lor, G.W. Leibniz a fost criticat pentru accentuarea trăsăturilor comune ale acestora.

A.Wierzbicka observă că niciun grup de savanți din aceste două tabere nu este gata să accepte ideea că limbile şi modul de gândire reflectat în ele manifestă atât diferențe, cât şi asemănări esențiale; iar studiul diversității poate duce la descoperirea caracteristicilor universale şi invers [17, p.22-23], fapt susținut de D.Matsumoto şi la care ne raliem în această lucrare.

Profesorul V.Shakhovsky, cercetător care aderă concomitent la teoria sociocontructivistă şi la cea cognitivă, nu este de acord cu afirmațiile că toate emoțiile sunt modelate de cultură. Savantul rus declară că emoțiile fundamentale (numărul cărora variază de la o şcoală la alta) sunt universale şi recunoscute în toate culturile, deoarece ele reprezintă o parte din dezvoltarea speciei umane. În continuare, V.Shakhovsky admite că emoțiile sunt construite de parametrii socioculturali, de aceea, pe lângă emoții universale, mai putem distinge emoții specifice unei anumite culturi, iar limba reflectă cultura dată [22, p.17-18]. Pentru a argumenta cele spuse, vom recurge la câteva exemple din limbile engleză, română şi rusă, aplicând metoda analizei metalimbajului semantic natural, preluată de la A.Wierzbicka, care explică diferențele dintre cuvântul polonez *tęsknota* (în rusă – *тоска*, în română – *dor,* în engleză – fără echivalent (adăugat de V.L.)) şi *tesknic* (în rusă – *тосковать,* în română – *a fi dor* şi în engleză – *to miss* (adăugat de V.L.)).

Dacă descompunem cuvintele în componente mai mici (primitive semantice, considerate universale pentru orice limbă), care au echivalente în limba engleză, observăm că X tęskni /'teskni/ față de Y= (X simte 'tęsknota' /tesk'nota/ pentru Y; X este departe de Y; X se gândeşte la Y; X simte ceva frumos față de Y; X vrea să fie împreună cu Y; X ştie că nu poate fi împreună cu Y; X se simte prost din această cauză). În acelaşi timp, *to miss* din engleză nu implică nici *suferință,* nici *distanță* în semnificația sa [16, p.587]. Vom pune la îndoială această concluzie, deoarece dicționarul Collins Cobuild ne oferă următoarea explicație pentru cuvântul *to miss*: 1) cineva regretă că altcineva nu mai este cu el/ea, deoarece *ei se plac* sau *se simt singuri unul fără altul* (*you regret that they are no longer with you because you like them very much or feel lonely without them)*. De exemplu: *The two boys miss their father a great deal* observăm lipsa tatălui, ceea ce implică sentimentul de *distanță* şi *dorul băieților*, altfel spus, indică *suferință.* A doua semnificație a cuvântului *to miss* este *to notice that they are not present* (a observa lipsa cuiva) [23, p.924], ceea ce înseamnă că A.Wierzbicka foloseşte doar cea de a doua semnificație în analiza sensului verbului *to miss*, excluzând astfel o parte importantă a semnificațiilor posibile ale verbului analizat. Un exemplu reuşit pentru a arăta diferența dintre cele două sensuri ale verbului *to miss* este oferită de verbele din rusă *тосковать* şi *скучать.* Primul este foarte

aproape de lexemul polonez *tesknic* şi implică faptul că *X cunoaşte că nu poate fi cu Y*, în timp ce al doilea sens este unul mai optimist şi nu presupune imposibilitatea de realizare a acțiunii, fiind mai aproape după sens de termenul englez *to miss*.

A fi dor din română poate fi descompus în următoarele seme: 1) o dorință puternică de a vedea pe cineva din nou, nostalgie; 2) suferință în urma dragostei pentru cineva care este departe, termenul român implicând distanță şi suferință, la fel ca în lexemele din limbile poloneză şi rusă. Termenul englez cuprinde doar *regretul* față de o situație imposibilă, sentimentul de *suferință* fiind opțional [8, p.105-110].

După cum vedem, emoțiile reprezintă o parte componentă a culturii oricărui popor şi, în mod obligator, se conceptualizează şi se verbalizează în limba lui [22, p.17-18]. Ne raliem la afirmațiile savantului rus şi vom susține ideea că în orice limbă şi cultură există atât emoții universale, cât şi cultural-specifice, aceasta fiind una din ipotezele de bază ale cercetării noastre. Modul respectiv de abordare a problematicii emoțiilor îmbină teoria lui W.James cu cea sociocontructivistă şi cognitivă, fapt întâlnit mai rar în cercetările din lingvistica emoțiilor.

Emoțiile sunt considerate experiențe interne ale unui individ, ele rezultând din combinarea psihologiei evaluării cognitive şi a comportamentului, fapt care pune în valoare ideea că stăpânirea sau controlul emoțiilor a fost întotdeauna considerată drept o problemă personală. Totuşi, evenimentele emoționale au loc în contexte sociale şi modul în care indivizii îşi controlează emoțiile este primordial pentru o viața socială reuşită. De aceea, modelarea culturală a controlului procesului emoțional poate avea loc atât la nivel individual, cât şi la cel interpersonal [20].

Psihologul rus L.Vygotsky a observat că emoțiile produse de operele de artă asupra persoanei pot avea o calitate mai „cerebrală" decât emoțiile apărute în urma altor activități precum sportul. Emoțiile cauzate de artă sunt inteligente [Apud: 10, p.5-39]. După părerea noastră, doar persoanele cu gust estetic şi sensibilitate mai înaltă pot fi educate astfel.

C.Ratner [10, p.5-39] explică caracteristicile culturale ale conceptului *emoție* prin situația în care aceasta se manifestă şi se simte: concept, reprezentare, schemă. Înțelegerea unei situații nu este doar aprecierea ei negativă sau pozitivă. Capacitatea gândirii de a determina calitatea emoțiilor devine evidentă datorită faptului că noi reconceptualizăm un eveniment din trecut şi acesta schimbă reacția noastră emoțională față de el. Afirmația este valabilă şi în situația când copilul nu înțelege acțiunea părintelui în copilărie şi, mai târziu, maturizându-se, ajunge la concluzia că părintele a avut dreptate.

Orice *emoție* se bazează pe *câteva concepte*. Ele includ înțelegerea stimulului imediat (evenimentul, obiectul, persoana, comportamentul) cu care se confruntă cineva, contextul social în care apare stimulul şi necesitățile şi posibilitățile individului. Conceptul de responsabilitate generează supărare sau *furie* printre oamenii din culturile de vest şi mai ales la englezi. Analizând definiția termenului *anger* din engleză am confirmat afirmația savantului J.Russell [12, p.426-450]. Gupurile etnice care nu posedă conceptul de intenție personală sau de responsabilitate şi care atribuie evenimentele dăunătoare sorții nu dau vina pe cauzatori pentru acțiuni dăunătoare şi nu se *înfurie* sau *mânie* din acest motiv. Acesta este cazul din cultura turcă. Culturile se deosebesc enorm prin felul de emoții pe care le recunosc. Niciun model nu este standard sau normal [11].

Studiile asupra categoriei afectivității, coordonate cu cele patru teorii majore de cercetare a emoțiilor în plan psihologic, pe care se bazează în mod natural investigațiile din lingvistică, au permis să scoatem în evidență interesul sporit al savanților față de metoda sau teoria cognitivă şi cea socioconstructivistă. Categoriile emoțiilor sunt studiate prin prisma lingvisticii cognitive şi a metodei socioconstructiviste, deoarece acestea permit a observa latura culturală şi socială a emoțiilor, manifestată de un matur ce aparține unei societăți educate prin cultură.

Metoda darwinistă, care pune accent pe funcția de supraviețuire a emoțiilor, valabilă pentru un individ, nu mai apare separat în investigațiile curente. Ea este aplicată doar împreună cu metoda propusă de W.James, care susține că emoțiile se manifestă la nivel corporal, iar schimbările fiziologice servesc ca un indiciu de recunoaştere a emoțiilor. Multe dintre aceste stări sunt reflectate în expresii lingvistice.

Neajunsul metodei darwiniste şi al celei a lui W.James constă în faptul, că ele nu cuprind integrarea socială a individului, care dictează anumite norme sau reguli de comportament, inclusiv față de exteriorizarea emoțiilor. Mai mult decât atât, abordarea darwinistă şi cea a lui W.James marginalizează apartenența etnică a individului, care de asemenea reflectă mentalitatea şi tradițiile unei etnii, categoria afectivității având un rol

primordial în această situație. Aceste două abordări pot fi utilizate atunci când vorbim despre universalitatea categoriei afectivității, iar metodele respective ar fi complementare celor cognitivă şi socioconstructivistă.

Orice copil se naşte cu un fond emoțional genetic, însă societatea şi cultura în care acesta creşte şi se dezvoltă îi formează emoțiile sociale şi cele specifice cultural, care nu întotdeauna coincid cu programa genetică individuală. Perceperea lumii devine nestandardă şi se face în baza experienței emoționale acumulate: orice concept al emoției sociale se asociază cu un scenariu sau cu o schemă imagistică din cultura căreia îi aparține individul, fiind susținută şi de vocabularul limbii acestei culturi. Lipsa termenului care ar reda un concept al emoției în fondul de bază al unei limbi indică lipsa emoției în cultura respectivă sau importanța neînsemnată a acesteia pentru etnia dată. Pe de altă parte, existența aceluiaşi termen în variate culturi nu întotdeauna presupune acelaşi concept al emoției, scenariile fiind diferite.

În studiul întreprins am prezentat câteva abordări ale categoriei afectivității efectuate în baza metodei cognitive, care arată legătura dintre emoție şi cogniție sau gândul individului. Asocierea unei emoții cu o schema imagistică permite să comparăm emoțiile exprimate lingvistic în plan intercultural fără cazuri posibile de etnocentrism, în care savantul ar fi influențat de limba maternă. Instrumentele de descriere a schemei pornesc de la primitivele semantice/lexicale (cuvinte simple care există în orice limbă, precum *a vrea, a fi, a se gândi, a simți* etc.).

Astfel, această metodă face posibilă extragerea asemănărilor şi a diferențelor vehiculate de termenii emotivi aparent similari în variate culturi.

O altă constatare vizează ponderea mai mare a cercetătorilor (din lucrările consultate) care au studiat categoria afectivității conform teoriei socioconstructiviste şi au scos în lumină importanța societății în formarea competenților emoționale ale indivizilor şi modul în care acestea se manifestă atât în plan verbal, cât şi nonverbal.

Importanța socială a emoției a fost accentuată în mod deosebit de savanții asiatici, în a căror cultură suprimarea emoțiilor este susținută prin „canoanele" normei sociale, iar genetic reprezentanții acestei culturi sunt predispuşi la o sensibilitate socioemoțională înaltă.

În concluzie, considerăm că o investigație psiholingvistică amplă a categoriei afectivității în limbile engleză, română şi rusă poate fi efectuată mai eficient doar cu condiția aplicării metodei cognitive, care se înscrie mult mai reuşit într-un studiu intercultural, metoda socioconstructivistă servind drept una complementară, dar totuşi deosebit de importantă pentru a realiza o investigație multilaterală ataşată unui context sociocultural.

Bibliografie:

1. BUUNK, B. ş.a. Cross Cultural Differences in the Elicitation of sexual Jealousy. In: *Journal of Sex Research*, 1987, No. 23, p.12-22. [Accesat: 2.12.2015] Disponibil: www.sinclar.edu/academics/lcs/departments/soc/pub/casilab/cross_cult_diffs_Cross_Cult_Diffs_Sexual_Jealosy.pdf
2. CORNELIUS, R. *Theoretical Approaches to Emotion. ITRW on Speech and Emotion.* Newcastle, Northern Ireland, UK. September 5-7, 2000, p.1-7. [Accesat: 10.08.2015] Disponibil: www.cs.columbia.edu/~julia/papers/cornelius00.pdf
3. COSMOVICI, A. *Psihologie-Generală*. Iaşi: Polirom, 1996. 256 p. [Accesat: 16.03.2015] Disponibil: www.scribd.com/doc/215437392/
4. EVANS, V. *The Cognitive Linguistics Enterprise: an Overview,* p.1-36. [Accesat: 3.02.2015] Disponibil: http://www.vyvevans.net/Cloverview.pdf
5. KIM, H. ş. a. *Emotion Regulation: The Interplay of Culture and Genes.* În: *Social and Personality Compass,* 6, p.867-877. [Accesat: 6.05.2015] Disponibil: http://labs.psych.ucsb.edu/Kim/heejung/Kimsasakisps.pdf
6. KŐVECSES, Z. *Emotion Concepts: Social Constructionism and Cognitive Linguistics.* In: *The Verbal Communication of Emotions: Interdisciplinary Perspectives.* Routledge, 2014, p.109-121. ISBN 978-0-805-83689-9
7. LEIBNIZ, G.W. *New Essays on Human Understanding*. Cambridge University Press, 1982. 321 p. ISBN 9780521285391
8. LIFARI, V. *Emoție, simț sau sentiment*. In: *Intertext. Scientific Journal*, 2015, No. 1/2 (33/34) 9th year, p.105-110. ISSN 1857-3711
9. LIFARI, V. *Afectivitatea şi lingvistica cognitivă.* În: *Probleme actuale de lingvistică.* Materialele simposionului ştiințific cu participare internațională. Chisinău, 15-16 mai 2015. In memoriam acad. Nicolae Corlăteanu 100 de ani de la naştere. Chişinău, 2015, p. 124-131.
10. RATNER, C. Culture and Psychology, 2000, vol.6, p.5-39. [Accesat 6.05.2015] Disponibil: www.sonic.net/~cr2/emotion.htm

11. RUSSELL, J.A. et. al. *Relativity in the Perception of Emotion in Facial Expressions.* In: *Journal of Experimental Psychology,* 1987, No.116, p.233-237.
12. RUSSELL, J.A. *Culture and the Categorization of emotions.* In: *Psychological Buletin*, 1991, No 110, p.426-450.
13. TSAI, J. *How Do People's Cultural Ideas and Practices Shape Their Emotions,* p.1-13 [Accesat: 4.05.2015] Disponibil: psych.stanford.edu/~tsailab/PDF/Culture%20and %20Emotion%20Chapter.pdf
14. WIERZBICKA, A. *Emotions across Languages and Cultures: Diversity and Universals*. Cambridge University Press, 1999. [Accesat: 13.03.2015] Disponibil: http://catdir.loc.gov/catdir/samples/cam032/99013646.pdf.
15. WIERZBICKA, A. *Understanding Cultures though Their Key Words. English, Russian, Polish, Germnan and Japanese*. New York Oxford: Oxford University Press, 1997. 317 p. ISBN 0-19-508835-2 [Accesat: 29.04.2015] Disponibil: http://npu.edu.ua/!e-book/book/djvu/A/iif_kgpm_0195088360.pdf
16. WIERZBICKA, A. *Human Emotions: Universal or Culture-Specific?* In: *American Anthropologist. New Series*, 1986, No.3, vol. 88, p. 584-594.
17. WIERZBICKA, A. *Emotional universals,* p.23-69. [Accesat: 14.08.2015] Disponibil: elies.rediris.es/Language_Design/LD2/wierzbicka.pdf.
18. АТКИНСОН, Р. и др. *Введение в психологию:* Учебник для университетов / Пер. с англ. Под общей редакцией проф. В.Зинченко. Москва: Тривола, 1999, 672 с. [Accesat: 10.12.2015] Disponibil: www.alleng.ru/d/psy/psy009.htm
19. ЛАРИНА, Т.В. *Категория вежливости и стиль коммуникации. Сопоставление английских и русских лингво-культурных традиций.* Москва: Рукописные памятники древней Руси, 2009. 512 с. ISBN 978-5-9551-0297-9.
20. МАЦУМОТО, Д. *Психология и культура.* СПб.: Питер, 2003. 718 с. ISBN 5-94723-362-2. [Accesat: 20.04.2015] Disponibil: www. gumer. info/bibloitek_buks/Psihol/Mats/11.php.
21. РУБИШТЕЙН, С. *Основы общей психологии.* СПб: Питер, 2002. 720 с. ISBN 5-314-00016-4. [Accesat: 18.04.2015] Disponibil: yanko.lib.ru/books/psycho/rubinshteyn=osnovu_obzhey_psc.pdf
22. ШАХОВСКИЙ, В.И. *Лингвистическая теория эмоций*. Москва: Гнозис, 2008. 416 с. ISBN 978-5-94244-019-0
23. *COLLINS COBUILD DICTIONARY.* The University of Birmingham, Collins: London and Glassgow, 1990, 1703 p. ISBN 0 00 375021 3
24. DUMBRĂVEANU, I. ş.a. *Diccionario de ProverbiosEspañol – Rumano-Ruso-Inglés –Portuges-Frances-Italiano-Latino.* Chişinău: Tipografia Centrală, 2001. 592 p.
25. КУЗЬМИН, Н.Л. и др. *Русско-английский словарь пословиц и поговорок: 500 единиц.* Спб.: МИК/Лань, 1996. 352 с. ISBN 5-86617-038-8

Prezentat la 03.12.2015

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Științe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.60-64

PERCEPTION OF COHERENCE IN CONTEMPORARY SHORT FICTION

Oxana CREANGA

Moldova State University

Coherence is one of the basic structural and pragmatic principles of textual organization. Contemporary literary narratives display a range of strategies and narrative techniques that defy the canons of coherence and preclude the comprehension of the text. Drawing on an interdisciplinary approach that combines text linguistics, cognitive and narrative concerns, the study reviews the principles of text coherence, i.e. the standards of time, intention, goal, causality, thematic unity and continuity, and focuses on the levels, subtypes and degrees of coherence in the flash story "Haircut" by Lydia Copeland. It explores the impact of narrative aspects and categories, such as achrony, fragmentariness, types of discourses, and narrative situation, on the reader's mental contribution in perceiving local and global coherence in the course of interpreting the narrative. Finally, it argues that establishing coherence in flash texts relies on the receiver's cooperativeness and narrative implicature, his/her background knowledge and ability to detect ellipsis, retrieve contextually relevant information, and draw inferences.

Keywords: *coherence, standards of textuality, continuity of topic, unity, narrativization, text comprehension.*

PERCEPEREA COERENȚEI ÎN PROZA SCURTĂ CONTEMPORANĂ

Coerența reprezintă unul dintre principiile structurale şi pragmatice de bază în organizarea textuală. Proza literară contemporană conține un şir de strategii şi tehnici narative ce sfidează normele coerenței şi generează impedimente în comprehensiunea textului. Având la bază o abordare interdisciplinară ce îmbină teorii din lingvistica textului, naratologie şi lingvistica cognitivă, studiul conține reconsiderarea mijloacelor de asigurare a coerenței, precum criteriul temporalității, intenție, scop, cauzalitate, unitate şi continuitate tematică, şi se axează pe nivelurile, tipurile şi gradul de coerență în proza contemporană scurtă, *id est* povestirea „Haircut" de Lydia Copeland. În articol este analizat impactul aspectelor şi al categoriilor narative, cum ar fi acronia, fragmentarea, tipurile de discursuri şi situațiile narative, asupra capacității cititorului de a identifica/urmări coerența locală şi globală în procesul interpretării textuale. Cercetarea demonstrează că stabilirea coerenței în proza scurtă contemporană este condiționată de astfel de factori, precum: cooperarea receptorului, implicarea narativă, cunoştințele de bază ale receptorului şi capacitatea sa de a identifica elipsa diegetică, de a recupera informația contextual relevantă şi de a face inferări.

Cuvinte-cheie: *coerență, standarde ale textualității, continuitate tematică, unitate, narativizare, comprehensiunea textului.*

In narratology, coherence has been treated as a complex phenomenon "because it occurs along so many literary axes" [8, p.142]. Peter J. Rabinowitz, in *Before Reading: Narrative Conventions and the Politics of Interpretation,* regards coherence as "unity", "basic pattern" or "overarching meaning" [8, p.141], "as a quality of the vision of the poet or of the world he or she describes" [8, p.142]. In a more restricted way, the term is used by Seymour Chatman to refer to consistency of reference [2, p.142]. As a text linguistic notion, coherence denotes the properties in the structure and design of a text that determine readers to deem the identified textual parts as all contributing to a whole and making sense, not just being a jumble of sentences [9]. Robert de Beaugrande and Wolfgang U. Dressler include coherence in the list of seven standards of textuality and define it as a "continuity of senses", "the mutual access and relevance within a configuration of concepts and relations" [1]. The configuration underlying a text is the textual world, which may or may not correspond with the conventional version of the "real world". Interpreting textual worlds requires the meaning of expressions in the surface text and *common sense knowledge* based on the participants' expectations and experience regarding the represented events and situations [1].

Neither text linguistic factors in textual coherence, i.e. rules of anaphora, norms of paragraphing and paragraph structure, sequencing of segments and the way the relations between them are signaled, nor common sense knowledge applied in contexts are sufficient guides in tracking coherence, as there are narratives that go beyond common sense and exhibit complex textual patternings. Narratologists acknowledge the status of coherence as both a textual property and an activity on the part of the reader [8; 9]. Therefore coherence is a pragmatically-determined quality, requiring close attention to the specific sense made of the text in the cultural context. As M. Toolan posits, "Judgments of coherence are very much based on the addressees' evaluation of what is relevant and informative in the discoursal circumstances of the individual text under analysis" [9]. He



states that coherence is implicitly considered as an important feature of narrative because all formalists and structuralist models of story and discourse that proffer any kind of morphology or grammar of narratives are based on elements judged as essential to text coherence, such as temporal, causal, thematic coherence, topic-maintenance and topic-furtherance backed up by repetition [9]. The basis of coherence was introduced in Aristotle's *Poetics*, emphasis being laid on unity of plot with a beginning, a middle, and an end, unity of incident, the developing structure by means of complications followed by a denouement. Narratologists admit that stories that do not come up to readers' expectations about time, goal, causality, ending may fail to arouse their interest and be deemed as incomplete or incoherent. But difficulties in text understanding generated by achrony, or unwarranted shifts in setting or character, scarce denomination systems do not amount to incoherence, as norms concerning narrative coherence are dependent on the society, culture, as well as period and genre [9]. The addressee's competence, their cultural background is essential in tracking narrative coherence. Readers who are knowledgeable about the ensemble of codes and narrative techniques used in the text by the author are able to complete the blanks or solve the indeterminacies, thus restoring the unity of the text.

There are degrees of coherence, varying from the minimal to the maximal [9]. In the case of narratives, there are generic norms that guide coherence, such as the presence of story or plot, the development of an inter-related event sequence, the focus on one or a few characters undergoing change, and the presence of a situation of stability developing a disequilibrium, following which a renewed but altered equilibrium emerges (closure). The elliptical, the implied, the unsaid but inferable are complications that defy coherence in narratives [9]. Different concepts have been proffered in order to account for readers' capacity to track global coherence even in texts that display very low degrees of explicit coherence. Relevant in this respect is the process of "naturalization" introduced by Jonathan Culler or the conception of "narrativization" developed by Monika Fludernik. The concept of "naturalization" explains readers' interpretative strategies when confronting textual or semantic inconsistencies resorting to the familiarization of the strange [4, p.134-160]. Based on Culler's process of naturalization, Monika Fludernik uses "narrativization" to describe a reading strategy by resorting to one specific macro-frame, namely that of *narrativity* [7, p.25]. When offered potentially unreadable narratives, texts that are completely incoherent, readers attempt to recuperate inconsistencies in terms of actions and event structures at the most minimal level, i.e. they construct these texts in terms of their alignment with experiential (real-life) cognitive parameters [7, p.235]. According to Fludernik, these incoherences cease to be worrisome when they are read as series of events or when they are interpreted as distorted versions of a reflecting or telling agency or consciousness (narrator or focalizer) [7, p.202].

The distinction between coherent texts that barely require the readers' contribution to sense-making and samples of contemporary fictional narration that pose challenges to meaning-constructing practices reflect the dichotomy of *readerly texts versus writerly texts* introduced by Roland Barthes [*apud* 8, p.145] or *closed versus open texts* offered by Umberto Eco [5]. *Readerly* or closed *texts* are based on values which a classical reader expects in a text, i.e. linearity of the narrative, transparency of meaning, and continuity of plot. Such texts do not contain irrelevant details or complex symbols, their endings completely comply with the expectations readers have at their beginnings. These texts require no special rules of coherence or any special effort on the part of the reader to make sense of them [8, p.145]. The *writerly texts* allow readers to create a plurality of meanings which go beyond the logical construction of the text. This type of texts challenges the literary norms and conventions. As Peter J. Rabinowitz states, these are "works that leave us baffled and confused until we apply the proper procedures to them–works that are just pieces of wood and rope until we find the proper assembly techniques and apply the proper effort" [8, p.146]. He examines three sets of texts which correspond to three ways in which they can appear to be incoherent and, consequently, solicit some activities, rules of coherence that guide readers' interpretations of texts as completed wholes: 1) insufficient texts that appear incoherent because of "gaps in their fabric" become coherent by filling in the blanks following *the rules inertia* and *of realism*; 2) overabundant texts that can have a surplus of information has to be managed through showing their relevance to general patterns; and 3) disparate texts that have to be related through naming, bundling, or thematizing [8, p.148-152].

Among other challenges to coherence, Michael Toolan includes free indirect discourse, which comprises two deictic centers ascribed to two different narrative entities – character and narrator, bearers of distinct points of view, metaphor where readers fail to detect it, irony, metalepsis, unreliability, which leads to ambiguity [9]. At the opposite pole of coherence continuum lie "texts" comprising randomly connected sentences, with

equally random sequencing of unrelated words within those sentences which defy any ability of the reader to construct the meaning behind the text. Plot twists which involve discontinuity of character, time, place, and event-sequencing caused by a sudden tragedy or comedy represent another kind of coherence-challenge to narratives [9].

Flash fiction, as a particular sub-genre of prose fiction characterized by extreme brevity, its length, ranging from 100 words up to 1,000 or even 1,500 words and covering a variety of styles, traditions and genres can also be judged as rather incoherent. Printed in literary journals, magazines, anthologies, internet publications, flashes are a mode of writing which seems mainly well-suited to our current fast-paced lives. Flash fiction is deemed as highly experimental writing due to the variety of literary trends that it embraces and the innovative narrative techniques. From the point of view of narrative modes and plot architectonics employed, flash stories can be written using only one or two sentences, others comprise dialogue only, or the use of second-person narratives. The even progression of plot sequencing can often be disturbed by unpredictable twists throughout the story, or at the end of it, aspects that make it elusive, ambiguous, and quite often paradoxical. Relying considerably on implication, thus amounting to the interpretive challenges of the reader, the writings under consideration are widely felt to exhibit a low degree of explicit coherence.

A sample of short fiction that encompasses the great number of features stated above is the story "Haircut" by Lydia Copeland appeared in issue 6 of NOO Journal [3, p.20]. The unusual plot design, the narrative situation and deviations from generic norms of textual composition challenge the canons of text coherence and therefore require of readers great sense-making skills in order to comprehend the text.

The first and foremost difficulty that the reader faces is the general uncertainty as to what happens in the story. It displays an entanglement of narrative planes: the main line of the narrative, presented as simultaneous narration, shows the scene of a woman cutting someone's hair as it unfolds ("SHE IS CUTTING HIS HAIR"), both characters being referred to by means of referenless pronouns *she, he, his*, whereas the retrospective line of the narrative presents implicitly the tragic accident that took away her brother's life. The model reader can identify enough evidence to imagine a narrativity frame of the text and, thus, to *naturalize* (Culler's term) it as an adequate and tellable narrative. The visual, kinesthetic and olfactory images experienced by the narrator trigger her memories, emotions of regret, longing:

> ***SHE IS CUTTING HIS HAIR.*** *The wind is in her curls. She rises and falls like a sleeping animal. He has removed his shirt. There is a towel around his neck, the smell of spice and banana, the scent of vacations. You are reminded of the time in the beach house in Florida when you told your brother there was no Santa Claus and no Easter Bunny and no tooth fairy. These three blows in one sentence. The two of you were sharing a bed, supposed long asleep. Your brother ran crying into the living room. They asked, how could you? […]You see how his mustache needs trimming, how her fingers are fast with the shears. You see these things from above, on the roof outside your bedroom* [3, p.20].

The author resorts to a rarely employed type of narrative situation – second-person narrative or you-narrative, which, according to Monika Fludernik, "allows an easy transition into empathy with the protagonist" [7, p.173]. Being a special form of homodiegetic and heterodiegetic narratives, you-narratives appear rather complex to readers due to the identity of the referent denoted by the second person pronoun. The occurrence of "you" pronoun prompts the deceptive identification with an intradiegetic narratee, i.e. character to whom another character tells the story. In fact, the sample under scrutiny is written from the subjective perspective of the character referred to by "you". Therefore, functionally "you" refers to the narrator's *experiencing Self* present at the intradiegetic level. The existential position of the narrator is ambiguous too. The extensive use of retrospection and abundant personal details gradually revealed confirm the initial hypothesis that the "you" refers to the narrator who is also a character in the story:

> *You want to slowly lift like a transparent body, like an outline of yourself, like you imagine your brother had lifted from his head and out of his bedroom and into the attic. […]You imagine your brother must have lingered there awhile and then floated out of the house, and into the nimbus of space.* [3, p.20].

Still the gender identity of the narrator is indeterminate until the final part of the story when the syntagm "*a pixie haircut*" occurs: "*She will shape his hairline with her leg razor, just as she used to shape yours when you had a pixie haircut […]"*. Based on common sense knowledge, the reader assumes that "*you*" stands for a woman narrator, since the word combination designates a short hairstyle worn by women.

Another challenge that the reader encounters in building coherence and comprehending the text is the type of incipit. It is an *etic opening*, i.e. *in medias res* beginning, typical of reflector-mode narratives, treating

characters and objects from the fictional world as given, known and therefore in no need of being introduced [6, p.45]. The linguistic markers of the type of incipit under consideration are the use of pronouns without antecedents (*referentless pronouns*) as well as noun phrases with definite articles (*familiarizing articles*) before any people or objects have been properly introduced by indefinite ones. Without being provided any exposition, the reader is immediately cast into the middle of the action and forced to make sense of what had happened previously or to whom the narrator might be referring when repetitively using throughout the text the pronouns *"he"* and *"she"*.

The incompleteness of the plot, a basic feature that leads to incoherence, is enhanced by the deficiency of other elements of the story, such as inciting moment, complications, or denouement. Moreover, the central crisis is rather difficult to be identified. The final sentence of the text *"Everything is light as a thread"* might be interpreted as an epiphanic ending. Applying the rules of co-reference, "*everything*" can denote the "*nests of hair are swept from the porch*", "*the shapes of needles in the air*" mentioned in the previous sentences or the futility of life, the fragility of transitory human condition, "*a moment of vision*" from the reminiscences of the narrator's childhood tragedy presented earlier in the text: "*You imagine your brother must have lingered there awhile and then floated out of the house, and into the nimbus of space*." [3]

Local coherence is prejudiced by a number of other narrative features: the alternation of concurrent and retrospective narration, showing and telling narrative modes, and free indirect discourse. The shift from the primary story line of the narrative to external flashbacks is not always explicitly marked in "Haircut", thus affecting the logical sequencing of events. The text opens with the present line and moves to retrospection, then the main line is resorted followed by a subsequent analepsis. The pattern is repeated throughout the text. The only indices that mark the transition are the scarce verbs of mental activity "*you are reminded*", temporal deictics "that *day*", "*last week*" and tense shifts from present simple or present continuous employed in the scenic presentation "*She is cutting his hair. The wind is in her curls. She rises and falls like a sleeping animal.[...] There is a towel around his neck [...]*" [3] to past simple and past perfect that mark the events occurring before the beginning of the primary story line:

> *"You are reminded of the time in the beach house in Florida when you told your brother there was no Santa Claus and no Easter Bunny and no tooth fairy."* [3]

or

> *"You want to slowly lift like a transparent body, like an outline of yourself, like you imagine your brother had lifted from his head and out of his bedroom and into the attic. [...]That day he bled through the carpet and into the basement. Everyone had gone to the carnival to eat ice cream. He had come home to an empty house."* [3]

The adjustment of grammatical tenses is not respected in every instance of deictic shift. A high degree of temporal incongruity occurs in the excerpt:

> *"You imagine your brother must have lingered there awhile and then floated out of the house, and into the nimbus of space. That day he bled through the carpet and into the basement. Everyone had gone to the carnival to eat ice cream. He had come home to an empty house. You can hear the neighbor's fireworks, can see a trail of smoke, but there is no silver light ferning across the sky, no bloom of gun powder. It is not quite afternoon. She peels the burnt skin from his shoulders."* [3]

The fragment displays a concatenation of temporal planes that are not distinctly signaled. The first four sentences represent the retrospective domain of the narrator-focalizer marked by the past perfect tense ("*Everyone had gone to the carnival*", "*He had come home to an empty house*" etc.), while the fifth sentence ("*You can hear the neighbor's fireworks, can see a trail of smoke, but there is no silver light ferning across the sky, no bloom of gun powder.*") is rather ambiguous from the point of view of temporal axis it denotes. It evokes the perceptual subjectivity of the same focalizer rendered in present tense, a peculiarity that impedes the reader from ascribing the sequence to the retrospective level of the narrative. Still it represents the same retrospective domain of the first four sentences mentioned above. The occurrence of related vocabulary items "*carnival*", "*neighbor's fireworks*", "*a trail of smoke*" insure thematic coherence and, therefore, create a premise for attributing the sentences in which these lexical units occur to the same temporal dimension of the text. The last two sentences of the quoted excerpt restore the primary line of the narrative.

Having considered the issue of coherence in a sample of contemporary short fiction, it can be stated that identifying the given standard of textuality in "Haircut" by Lydia Copeland is a challenging task for readers. The complexity in text comprehension and its interpretation stems from multiple inconsistencies at both micro

and macro levels of textual organization: local coherence is precluded by defying norms of paragraphing and paragraph structure, co-reference, tense sequencing and thematic cohesion, while global coherence is affected by plot incompletion, temporal discontinuities and innovative narrative techniques concerning the narrative situation and type of focalization. Hence the category of coherence in fictional narratives encompasses a number of areas of linguistic and narratological studies: discourse analysis, reception theory, tellability, narrativity and cognitive linguistics.

Bibliography:

1. BEAUGRANDE, R de, DRESSLER, W. *Introduction to Text Linguistics*. Longman, 1981, 2002 [Accessed: 5.01.2015] Available: http://www.beaugrande.com/introduction_to_text_linguistics.htm.
2. CHATMAN, S. *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film.* Ithaca: Cornell UP, 1978. 277 p. ISBN 0-8914-1131-9
3. COPELAND, L. Haircut. In: *NOO Journal*, issue 6, 2007, p.20. [Accessed: 17.10.2014] Available: http://noojournal.com/six/noo_six.pdf
4. CULLER, J. *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature*. London: Routledge, 2002. 348 p. ISBN 0-415-28989-0
5. ECO, U. *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts*. Indiana University Press, 1984. 273 p. ISBN 0-253-20318-X
6. FLUDERNIK, M. *An Introduction to Narratology*. New York: Routledge, 2009. 190 p. ISBN 10: 0–415–45029–2
7. FLUDERNIK, M. *Towards a 'Natural' Narratology*. London: Routledge, 1996. 349 p. ISBN 0-415-12482-4
8. RABINOWITZ, P.J. *Before Reading: Narrative Conventions and the Politics of Interpretation*. Columbus: Ohio State University Press, 1987. 249 p. ISBN 0814207596
9. TOOLAN, M. Coherence. In: Hühn, Peter et al. (eds.): *The Living Handbook of Narratology*. Hamburg: Hamburg University Press. [Accessed: 12.01.2015] Available: http://wikis.sub.uni-hamburg.de/lhn/index.php/Coherence

Prezentat la 01.10.2015

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Științe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.65-68

UNIVERSUL EMOȚIONAL ÎN DISCURSUL MEDIATIC. PERSUASIUNEA

Alina LOPATIUC

Universitatea de Stat din Moldova

În ultimul timp, discursul a devenit un concept-cheie al lingvisticii. Analiza discursului are tangențe cu alte discipline, cum ar fi sociologia, teoria comunicării sau psihologia. Discursul mediatic este în interacțiune directă cu viața socială. Acest tip de discurs ne prezintă diverse teme de articole, publicitate şi dezbateri care implică şi diversitatea universului emoțional.

Universul emoțional include totalitatea emoțiilor, atitudinilor şi stărilor emoționale, dar şi persuasiunea şi manipularea.

Privită prin prisma discursului, manipularea implică formele uzuale de alcătuire a discursului. În discursul mediatic atestăm şi manipularea, şi persuasiunea, şi simpla furnizare de informație.

Cuvinte-cheie: *discurs, persuasiune, emoții, manipulare, mass-media, comunicare, publicitate.*

THE EMOTIONAL UNIVERSE IN MEDIA DISCOURSE. PERSUASION

The discourse has become, last time, a key concept of linguistics. It correlates with other sciences like sociology, communication theory and psychology. Media discourse acts on social life every day. It presents and provides different topics of articles, advertising and debates, which also involve emotional universe diversification.

The emotional universe includes all the emotions, attitudes and emotional states and also the manipulation and persuasion.

Discursively, manipulation generally involves the usual forms and formats of ideological discourse, such as emphasizing our good things, and emphasizing their bad things. At all these levels of analysis it is shown how manipulation is different from legitimate mind control, for instance in persuasion and providing information.

Keywords: *discourse, persuasion, emotions, manipulation, mass-media, communication, advertising.*

În prezent, tehnologia ocupă un loc din ce în ce mai important în viața fiecăruia dintre noi. Orice ştire sau activitate publică poate fi urmărită atât în ziare, cât şi pe portalurile de ştiri, care se bucură de o popularitate tot mai mare. Discursul mediatic, jurnalistic sau publicistic acționează asupra vieții noastre sociale şi este pretutindeni analizat ca un efect al dezvoltării tehnologiei. Acest fenomen de convergență media continuă să se răsfrângă şi asupra altor arii de cercetare, precum antropologie, lingvistică, semiotică şi sociologie [4, p.21].

Orice informație mediatică este o construcție a realității [2, p.38]. Însă, fiecare persoană receptează şi înțelege realitatea în felul său. Nimeni nu poate impune o părere altei persoane direct, de aceea recurge la anumite metode de manipulare sau persuasiune. În acest sens informația este plasată într-un astfel de unghi de abordare, încât să fie redată şi percepută de către public ca un eveniment – un fapt care întrerupe ritmul cotidian, are o anumită relevanță pentru cursul societății şi al individului şi are o durată [4, p.23].

Discursul mediatic exprimă atitudinea mass-media față de un eveniment anume, dar ține seama şi de anumiți factori ce influențează direct acest tip de discurs. Asemenea factori ar fi: agenda public, sursele, publicul şi genul jurnalistic [2, p.50].

1. Agenda public constă în faptul că pentru fiecare grup social o ştire ocupă un loc ierarhizat şi tematica evenimentelor este structurată după domeniul de interes. Pentru fiecare persoană sunt puse în valoare anumite informații clasificate după anumite criterii.
2. Sursele, de cele mai multe ori, sunt un mijloc de atragere a publicului sau de respingere. O ştire, la baza căreia este o sursă veritabilă şi serioasă, va atrage prin intuirea de către public a adevărului.
3. Publicul sunt cei care (în termini economici) „consumă” acest tip de discurs. Discursul mediatic rezultă din modul în care jurnalistul îşi defineşte rolul față de public, inclusiv proiectarea unei imagini a publicului – public-cetățean, public-expert şi publicul afectiv, încarnând emoțiile sociale [2, p.66].
4. Genul jurnalistic este la fel ca stilul fiecărei persoane, este ceva ce caracterizează o persoană şi, indiferent de tema ştirii, stilul comunicațional al jurnalistului este vizibil şi chiar binevenit.

H.Lasswell propune o schemă ce caracterizează efectele discursului mediatic asupra publicului [2, p.66]:

Cine?	Ce?	Prin ce	Cărui?	Cu ce
Comunicatorul	Spune mesajul	Canal?	Destinatar	Efecte?

H.Lasswell a formulat în 1948 celebra definiţie a comunicării de masă din perspectiva unui model al persuasiunii [2, p.70]. Potrivit acestui model, un discurs mediatic poate modela atitudinea şi, respectiv, emoţiile provocate de această atitudine – prin urmare, şi comportamentul publicului.

În cadrul procesului de influenţare prin discursul mediatic, comunicările urmăresc crearea semnificaţiilor care, la rândul lor, vor declanşa anumite reacţii şi conduite.

Rezultatul acestei influenţe, voluntare sau involuntare, asupra publicului duce la stabilirea unor relaţii directe sau indirecte dintre emiţător şi receptor. Încrederea facilitează calea spre convingere, iată de ce, în procesul exercitării actului persuasiv, urmează a fi evaluaţi următorii factori [4, p.13]:

1. Factorii demografici (discursul persuasiv se va face în dependenţă de vârstă, ocupaţie, interese personale asupra cărora se va exercita o influenţă).
2. Factorii psihologici (dintre toate aspectele psihologiei, cele mai importante sunt: temperamentul şi caracterul. Temperamentul este exprimat prin conduită, iar caracterul constituie procesul psihico-moral al personalităţii, ceea ce explică diversitatea indivizilor – dificili, impulsivi, nehotărâţi, entuziaşti).

Tot în aceşti factori sau, mai bine-zis, parametri se încadrează şi predispoziţia de durată [5, p.63], care este predominată de diferite stări emoţionale. Emoţia face parte din categoria de explicaţii numite „pozitiviste", amintind funcţionarea modelului format de următoarele trei elemente: mesajul, destinatarul şi destinatorul, care, în retorica aristotelică, reprezintă moduri ale persuasiunii: Ethos-ul, Logos-ul şi Patos-ul, dintre care Patos-ul este caracteristica referitoare la emoţiile trezite de discursul ţinut.

Astfel, persuasiunea este un proces de ghidare a oamenilor pentru a adopta idei, atitudini sau acţiuni (raţionale sau mai puţin raţionale). Persuasiunea se bazează pe discuţii şi „atractivitatea prezentării" în locul folosirii mijloacelor de forţă. Aristotel a afirmat: „Retorica este arta descoperirii, iar într-un caz particular, a descoperirii mijloacelor de persuasiune aflate la îndemână" [5, p.22].

Persuasiunea este capacitatea de a induce convingeri şi valori altor persoane, influenţându-le gândurile şi acţiunile prin strategii specifice. Psihologia, în sensul ei cel mai literal, este studiul sufletului (prin suflet înţelegându-se adevăratul individ).

Există un fapt dat în mod atât de firesc, încât nici nu mai este sesizat fără un efort special: în permanenţă primim mesaje menite să ne influenţeze (de exemplu, citind ziarele în fiecare zi, ascultând predica unui preot, uitându-ne la un indicator rutier, discutând cu un prieten despre un film etc.). În concluzie: persuasiunea este peste tot [5, p.22].

Pentru a cunoaşte şi pentru a controla acest fenomen (a ne schimba sau a nu ne schimba opiniile, sentimentele, intenţiile şi comportamentele) trebuie cunoscute:

1) procesele psihologice prin care utilizăm informaţii: atenţie, gândire, memorie, limbaj, motivaţie, conştient-inconştient, atitudini, aprecieri valorice, inteligenţă, tendinţe, acte voluntare, conduite, judecăţi, intenţii, adaptare la mediu etc., deci, în genere, „aspectele cognitive, afective, fiziologice şi morfologice ale individului" [1, p.23];
2) structura mass-media – probleme sociologice şi politice – cine controlează informaţia, cui aparţin mijloacele de difuzare, cum influenţează anumite grupuri difuzarea informaţiei etc.;
3) conţinutul mesajelor: conţinutul explicit şi conţinutul latent; valorile vehiculate, semnele şi simbolurile ce intervin. Se grupează aici lingvistica, semantica, semiotica şi antropologia culturală.

Este foarte important ca în procesul de persuasiune să se ţină seama de starea de spirit a individului, de asemenea, e foarte important să se cunoască starea de spirit dorită de cealaltă persoană. Când o determinaţi pe aceasta, puteţi convinge persoana arătându-i cum să ajungă acolo. Majoritatea oamenilor acţionează după maniera stimul şi răspuns. Se întâmpla ceva, ei reacţionează. Se întâmpla altceva, reacţionează iar. Cunoaşterea nu este decât o putere potenţială. Adevărata putere personală constă în capacitatea de a trece la acţiune şi a implementa cunoştinţele.

În scopul de a înţelege pe deplin procesul de persuasiune, trebuie să înţelegem unele concepte, principii sau legi de bază ale persuasiunii.

Oamenii din toate timpurile şi din toate culturile îşi formează anumite reacţii faţă de situaţii comune în procesul de persuasiune. Aceste reacţii fata de anumiţi stimuli fac posibilă prezicerea comportamentului altora şi, prin urmare, convingerea acestora.

Persuasiunea este dată de orice formă de comunicare sau acţiune care îndeplineşte, cumulativ, următoarele două condiţii: respectă criteriile interlocutorului şi oferă interlocutorului mai mult de o opţiune din care să aleagă.

Astfel, în orice discurs, pe lângă intenţia şi scopul locutorului de a comunica ceva, mai există şi o nuanţă de persuasiune sau manipulare. Omul, atunci când comunică, transmite o idee; această idee, în dependenţă de situaţia în care este enunţată, poate fi acceptată sau respinsă. Acceptarea sau respingerea depinde în mare măsură de relaţia în care se află cei doi vorbitori sau locutorul şi colocutorul.

Revenind la universul emoţional al discursului mediatic, putem afirma că acest tip de discurs, ce are la bază persuasiunea, corelează strâns cu emoţiile provocate de către emiţător receptorului. Utilizarea emoţiilor în vederea convingerii auditoriului prezintă mai multe avantaje.

Emoţia, în special dacă ea este implicită sau asociativă, contribuie la reducerea pragului de apărare perceptuală. Activarea emoţiilor prin intermediul stimulilor (mesaj, personaje, decoruri, muzică etc.) îl poate determina pe receptor să se implice în acţiunea prezentată într-un spot publicitar, de exemplu, şi îi distrage atenţia de la intenţia emiţătorului de a-l influenţa.

Într-un articol din ziarul *Timpul,* Moni Stănilă descrie o carte pe care a citit-o şi, evident, i-a plăcut mult. Chiar de la începutul articolului găsim enunţul: „În lecturile mele a existat un singur roman care să mă facă să îmi doresc să plec în lume, să fiu liberă de orice, să vreau să înnebunesc de fericire". Este un gând al autoarei, aparent simplu, dar, făcând apel la intenţionalitate, putem observa că descrierea acestei cărţi parcă atrage cititorul articolului să lectureze cartea, căci, citind-o, autoarea a văzut viaţa altfel, a dorit să fie liberă şi fericită. A fi liber şi fericit sunt stări dintotdeauna dorite de majoritatea persoanelor. Astfel, autorul mizează, desigur, că unele persoane chiar vor fi intrigate de mesaj şi poate chiar vor citi această carte. Sintagma cu un impact conativ decisiv este cea care apelează *la emoţii* şi care a generat aici un oximoron bazat pe polarizare semantică: ***să înnebunesc de fericire***. Cf.: ***înnebuní*** *– vb. intranz. a-şi pierde facultăţile mintale; a deveni nebun; a se aliena; (prin exagerare) a-şi pierde calmul, stăpânirea de sine;* şi ***fericíre,*** *s. f. – stare de mulţumire intensă şi totală determinată îndeosebi de satisfacerea unei năzuinţi. (DEX)*

Îmbinate într-o sintagmă lexemele date amplifică exponenţial valoarea persuasivă a limbajului utilizat de autorul articolului.

Mesajele publicitare emoţionale necesită un efort cognitiv mai mic din partea receptorului. Atunci când persuasiunea publicitară se doreşte a fi logică, receptorul trebuie să se concentreze asupra argumentelor prezentate. Imaginile, muzica sau decorurile prezente într-un mesaj publicitar solicită un efort cognitiv mai mic, iar impactul emoţional este de zeci de ori mai puternic.

Cum ar fi promo filmul al unei cafenele din Municipiul Chişinău organizat cu ocazia Hramului Oraşului, în care apar imagini citadine pe un fon muzical liniştit fără niciun comentariu. Doar la sfârşitul spotului publicitar o domnişoară cântă un catren despre frumuseţea oraşului şi spune că iubeşte Chişinăul. Strategia de manipulare a receptorului aici a fost construită circular, căci filmul începe cu denumirea cafenelei şi sfârşeşte la fel. Îmbinat cu imagini ale locurilor cunoscute şi relevante, se mizează pe faptul că orice persoană, privind filmul, va recunoaşte locurile şi va fi tentată să-l privească până la sfârşit. Mulţi dintre ei vor fi învăluiţi de amintiri care, la rândul lor, le vor provoca o stare emotivă plăcută, de încântare, de nostalgie etc. şi, când îşi vor mai aminti de acest filmuleţ, îşi vor aminti şi de acest local, fiindcă imaginile se întipăresc astfel mai uşor în memorie. Cel care a conceput spotul publicitar a mizat pe afectivitatea generată de anumite stări emoţionale: sentimente de nostalgie, tandreţe, care creează o atmosferă de beatitudine, şi a recurs la acest truc nevinovat, dar cu o bine dozată forţă persuasivă, pentru a influenţa şi a atragere vizitatorii anume în acest local.

Stimulii care activează emoţiile – de natură discursivă (figuri retorice) şi paradiscursivă (imagini, melodii) – sunt mai uşor de reamintit decât argumentele logice. Pe lângă aceasta, emoţiile înseşi pot fi stocate în memorie pentru o perioadă mai îndelungată decât argumentele logice. Acest avantaj are consecinţe deosebite asupra notorietăţii şi scorurilor de impact, iar amplificarea lor reprezintă obiectivele celor mai multe campanii publicitare. Stimulii care activează emoţiile sunt mult mai puternici şi mai palpitanţi decât cei care stimulează logica. Intriga, în special cea care dă naştere la conflicte între personaje, este mult mai captivantă pentru receptor.

În ceea ce priveşte intrigile şi conflictele masive, cu siguranţă, ar trebui să ne oprim la viaţa politică. Zi de zi în ziare, la emisiuni televizate, pe portaluri de ştiri şi, mai nou, pe blogg-urile unor cetăţeni din ţara noastră vedem mii de mesaje ofensatoare, critici şi comentarii adresate reciproc de către politicieni. Fiecare persoană interesată de politica ţării sau pur şi simplu de situaţia din ţară urmăreşte aceste ştiri, replici acide şi interviuri. De cele mai multe ori, cei care citesc sau vizionează aceste ştiri sunt provocaţi începând chiar cu titlul. Un exemplu al intrigii şi al conflictului îl putem găsi într-un articol postat de politicianul Igor Dodon pe blogg-ul său: *De ce Filat nu-şi dă o palmă peste faţă?* E sigur faptul că o persoană interesată de politică va citi acest articol, fiind intrigat sau din simplă curiozitate. *A-ţi dă o palmă peste faţă* înseamnă mai multe

lucruri: a) a te trezi la realitate; b) a-ți provoca durere; c) a fi pus la stâlpul infamiei etc. Semnificația actualizată prin mesajul articolului va putea fi decodată doar la lecturarea lui în întregime. Cert este faptul că autorul apelează la stări emoționale disociate din replică: dușmănie, discordie, disensiune, dezacord, dezbinare, ură etc. Nu putem şti ce părere va avea cititorul după lectură, dar, probabil, va fi totuşi influenţat emoțional, dacă va fi de acord cu ideile autorului, va fi mulțumit, hotărât, iar dacă opinia va fi diferită sau contrară – va fi dezamăgit, iritat.

Emoția poate conduce mai repede decât logica la schimbarea comportamentului.

În unele articole autorii îşi construiesc strategia discursivă prin explorarea elementelor ironice sau persiflante. Tot mai mulți jurnaliști apelează la această tactică discursivă pentru a spune unor lucruri pe nume, dar într-un mod mai voalat. Un exemplu de ironie găsim în articolul lui Marin Basarab *La puşcărie cu Mătăsaru*!, scris pentru ziarul *Timpul*. Chiar din primele rânduri ale articolului observăm substratul peiorativ al mesajului. Articolul începe cu: *Asta nu-i serios, domnilor justițiari! E strigător la cer! „Criminalul" Mătăsaru merită o pedeapsă mai mare: să nu iasă niciodată de la dubă; să nu mai deranjeze liniştea bravilor şi incoruptibililor noştri procurori; să nu mai lezeze onoarea corecților noştri judecători; să nu mai denigreze imaginea sfinților noştri politicieni! Aşa nu se poate!* Această tiradă de întindere mai mare, expusă fără întrerupere de autor, se caracterizează printr-o deosebită intensitate afectivă şi, implicit, ne sugerează o atmosferă caragialiană. Mesajul trebuie decodat antonimic: afirmațiile conțin o uşoară batjocură la adresa justițiarilor disociată din expresia *„bravi şi incoruptibili",* iar tonul zeflemitor şi persiflant al întregului enunț are drept obiectiv activarea emoțiilor de dezaprobare, de blamare, de condamnare şi dezavuare a acțiunilor celor care ar trebui să țină cumpăna dreptății.

Persoana care va citi acest articol cu siguranță va gusta din ironia care persistă în întregul articol. Ironia de cele mai multe ori provoacă zâmbete celor ce ascultă sau citesc şi iritare celor vizați în discurs. Aici intenția autorului este vizibilă: a scoate în evidență lucruri ce îl deranjează.

Persuasiunea prin intermediul emoțiilor prezintă şi dezavantaje în comparație cu persuasiunea prin intermediul argumentelor care stimulează logica şi evaluarea cognitivă. Cititorul sau ascultătorul se implică emoțional la recepționarea mesajului, dar există riscul ca ei să ignore esența mesajului. Probabilitatea că această situație poate surveni este cu atât mai mare, cu cât emoția produsă nu este legată de mesaj.

Trezirea emoțiilor negative – *teamă, regret, ruşine* – poate fi neplăcută şi receptorul va respinge atât stimulii care le provoacă, cât şi mesajul în întregime. Dezlănțuirea unor emoții puternice creează receptorului sentimentul că emițătorul exploatează situația în avantajul său. Aici ne poate servi drept exemplu mesajul unui spot publicitar difuzat în Chişinău: *tu ai timpul, eu doar iubirea,* cu imaginea unui om în vârstă. În esență, acest mesaj este pentru cei tineri care îşi văd de viața lor şi uită de părinți sau bunici, provoacă emoții negative de păreri de rău şi regrete, de tristețe şi jale, de căință, care parcă cumulează esența următorului mesaj: *viața e un şir de regrete şi de speranțe.* Însă, nu putem fi siguri că mesajul a pătruns în inimile tuturor, pentru mulți a rămas doar imaginea acestui bătrân, iar perceperea de către destinatarul vizat a esenței mesajului e îndoielnică.

Prezentarea actelor discursive din perspectiva eficienței/ineficienței prin explorarea emoțiilor subliniază faptul că atât în cazul argumentelor logice, cât şi în cel al emoțiilor nu se poate miza cu exactitate pe impactul lor asupra receptorului indiferent de situație, deşi rolul lor în formarea atitudinilor este decisiv.

Bibliografie:

1. BIDU-VRĂNCEANU, A. *Lexicul specializat în mişcare de la dicționare la texte*. Editura Universității din Bucureşti, 2007. 265 p. ISBN 978-973-737-336-6
2. BECIU, C. *Sociologia comunicării şi a spațiului public.* Bucureşti: Polirom, 2011. 304 p. ISBN: 978-973-46-1807-1
3. DOBRE, C. *Publicitatea. Teorie şi practică.* Bucureşti: Mirton, 2006. ISBN: 973-661-596-0
4. ROŞCA, L. *Producția textului jurnalistic*. Iaşi: Polirom, 2004. ISBN: 973-681-749-0
5. SOLOMON, M. *Semne despre semne*. Bucureşti: Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1979. 112 p.
6. WARBURTON, N. *Cum să gândim corect şi eficient*. Iaşi: Trei, 1999. 164 p. ISBN 973-9419-32-1
7. *Promo-Filme tucano-coffee-la-multi-ani-chisinau* [Accesat 11.03.2015]. Disponibil http://www.reclame.md/
8. A*rticol terapie-prin-arta* [Accesat 11.03.2015]. Disponibil http://www.timpul.md/
9. *Politic/de-ce-filat-nu-si-da-o-palma-peste-fata* [Accesat 11.03.2015]. Disponibil http://dodon.md

Prezentat la 24.06.2015

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Științe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.69-76

HOMO VIATOR – O DIMENSIUNE FUNDAMENTALĂ A SPIRITUALITĂȚII OCCIDENTALE

Tatiana CIOCOI
Universitatea de Stat din Moldova

Articolul de față reflectă modificările fundamentale care s-au produs în mentalitatea occidentală contemporană prin intermediul conceptului de călător (homo viator). Noțiunea de călător este tratată în sens culturologic larg drept descoperitor de lumi necunoscute, explorator, navigator sau aventurier al oricărui tip de cunoaștere, care reprezintă trăsătura fundamentală a omului occidental. Prototipul absolut al acestui model cultural îl reprezintă Ulise, eroul din *Odiseea* lui Homer. Conceptul de „călătorie" oferă, astfel, o viziune transversală asupra evoluției literaturii occidentale, al cărei centru iradiant – tensiunea cunoașterii – a problematizat cele mai variate forme de călătorie și de călător. Istoria romanului occidental este urmărit dea lungul secolelor și a epocilor literare pentru a observa cum s-a modificat percepția călătoriei, iar odată cu ea, și spiritualitatea occidentală. Viziunea contemporană asupra călătoriei este analizată în baza romanului lui Michel Houellebecq „Harta și teritoriul" (2010).
Cuvinte-cheie*: călător, călătorie, roman, utopie, insulă, turism.*

***HOMO VIATOR* – A FUNDAMENTAL DIMENSION OF WESTERN SPIRITUALITY**
The article reflects the changes produced in the western contemporary mentality through the concept of the traveler (homo viator). The notion of traveler is approached in wide cultural meaning as a discoverer of unknown worlds, explorer, navigator or adventurer of every type of knowing, that represents the fundamental feature of the occidental man. The absolute prototype of this cultural model is represented by Ulysses, the hero of Homer's *Odyssey*. The concept of "travel" offers thus a transverse vision upon the evolution of the occidental literature whose irradiant centre – the tension of knowing – discussed the problems of the most varied forms of travel and traveler. The history of the western novel is followed over centuries and literary epochs in order to observe which way the perception of travel has been modified, and alongside with it, the occidental spirituality as well. The contemporary vision on travel is analyzed on the basis of Michel Houellebecq's novel „The map and the territory" (2010).
Keywords: *traveler, travel, novel utopia, island, tourism.*

Epoca de aur a cărților de călătorie și, implicit, cea a marilor aventurieri prin ținuturi exotice, din mărturiile cărora, primii comparatiști literari – neamțul Ernst Robert Curtius și alsacianul Fernand Baldensperger, într-un elan umanist de a-și reconcilia propriile națiuni, au izbutit să clădească o întreagă știință a încrengăturilor literare, epoca aceasta, credem noi, și-a încheiat ultima ei buclă cu puțin înainte de inventarea *layer*-urilor Photoshop și a turismului industrial, devenind istorie a civilizației și formidabilă ruină a celui mai prolific viciu al umanității – pasiunea pentru hoinăreală.

Intrat în cel din urmă cerc al indiferenței, contemporanul nostru, omul secolului XXI, profită de „ultimul simbol al aventurii tehnologice moderne" – „călătoria pe calea aerului" [6], devenită, în sfârșit, accesibilă grație ultraliberalismului companiilor *low cost*, sfidează potențialitatea unui atac terorist Al-Qaida și se înarmează cu un ghid turistic Michelin, de dorit, în format electronic, pornind în căutarea unor locuri de vis, în care „s-ar putea simți bine" [6], decorate cu obiecte de artizanat și bucătărie tradițională, a căror autenticitate este pe deplin garantată de profesioniștii din domeniul hotelurilor și restaurantelor. Omul acesta, care și-a pierdut orice ereditate culturală cu strămoșul său Ulise – prototipul oricărui aventurier al cunoașterii – și e lovit de o gravă aberație cromozomială care-i modifică, sau chiar îi anulează, gena curiozității infantile, aceeași genă care-i face pe copii niște eterni descoperitori de lumi necunoscute, iar pe exploratori – niște eterni copii, se numește Jed Martin și este protagonistul romanului lui Michel Houellebecq „Harta și teritoriul" (2010). Susponenitul personaj, pe deplin rezonabil, de altfel, care se „definește, înainte de orice, ca telespectator", dar în care cititorul real nu e obligat să se recunoască, știe cu certitudine, în calitatea lui de consumator de bunuri industriale și, în același timp, de produs cultural perisabil, că „Harta este mai interesantă decât teritoriul" [6, p.58]. Doar pentru comparație: titlul unui capitol din „Pendulul lui Foucault" – „O hartă nu înseamnă teritoriul", – este preluat de Umberto Eco din „discursul preliminar" al lui Leibniz la Enciclopedia lui D'Alembert și rezumă situația cartografiei în perioada templierilor.



Dacă am fi preocupați de adevărurile omului postindustrial *stricto senso*, am fi tentați să-i dăm dreptate lui Jed Martin: într-adevăr, în comparație cu bietul cruciat medieval, pornit în căutarea Ierusalimului terestru, situat iremediabil în centrul Pământului, adică oriunde în raport cu țara lui de origine sau cu hotarele indistincte și în întregime fantastice ale regiunilor de tranzit, omul fericit din zilele noastre nu trebuie decât să cumpere un bilet de tren sau avion, ori să se lase în voia vocii seducătoare a ghidului rutier prin satelit. Diferența este că acel călător medieval, străbătând drumuri desfundate și primejdii nenumărate, se va întoarce, dacă se va întoarce, cu bidiviii încărcați de bogăția prăzilor dobândite și neprețuita sarabandă de povești fanteziste despre țări miraculoase, regate fantomatice și isprăvi glorioase – toate susceptibile de a deveni materie de viziuni epopeice și roman cavaleresc, pe când călătorul vremurilor postindustriale va aduce cu sine câteva sute de imagini trase la nimereală și stocate pe placa de memorie a unui aparat digital de fotografiat. Dacă ne alegem cu vreun profit cultural de pe urma voiajurilor contemporane, acesta nu depășește cotele de completare a garderobei și a lexiconului vernacular cu niște amețitoare concepte gastronomice, cum ar fi, bunăoară, *fusion food* sau *molecular food*. Cel dintâi reper literar al unui asemenea tip de comportament turistic pare să fie rândunica lui La Fontaine care, fără să fi ajuns vreodată cu adevărat la cuiburile vecine, risipește povestiri invidioase și pofticioase despre obiceiurile alimentare ale altor cuiburi. Nu e nimic de făcut, aflăm de la Umberto Eco, deoarece Evul Mediu era guvernat de o „reprezentare simbolică", pe când Evul Postindustrial zace sub greutatea „reprezentărilor empirice" [3].

Dar nu despre eroul lui Huellebecq este vorba, sau nu încă, la dispariția lui homo viator din cultura occidentală ne vom referi mai târziu, după ce îi vom fi refăcut panegiricul.

Credem că nu vom contraria prea mult argumentul conferinței de față – Cărțile de călătorie: un model intercultural și de cunoaștere a lumii, dacă vom afirma că recompunerea mapei informative a conceptului de „călătorie" oferă o viziune transversală asupra magmei proteiforme și evazive a literaturii occidentale, al cărei centru iradiant – tensiunea cunoașterii – a problematizat cele mai variate forme de călătorie și de călător. Orice carte de călătorie presupune o plecare, a cărei încărcătură simbolică derivă mai cu seamă din latinescul „partire" – a împărți, a despărți, a lăsa ceva în urmă, a tranșa ceva cunoscut de ceva necunoscut încă, indicând astfel atât surprinderea a ceea ce este, cât și exigența de a scruta nevăzutul, care nu poate fi decât rătăcire, fascinație, îndoială, dezavuare, admirație deznădăjduită și eternă reîntoarcere la ceea ce este reușita sau eșecul omenesc. În lungul șir al creatorilor de artă literară nu putem descoperi niciunul care nu ar fi fost atins de acest viciu al rătăcirii și care n-ar fi cultivat o relație cu totul specială cu destinul său de erant proscris. Avem tot temeiul să credem că acest viciu ancestral al ființei umane, veșnic proaspăt și reconfortant, care este patima omului pentru transgresarea limitelor cunoașterii, este tocmai cel căruia îi datorăm literatura. Din acest punct de vedere, istoria romanului occidental, ca serie neîntreruptă de explorări ale formelor și aspectelor existenței, nu e nimic altceva decât o istorie a cărților de călătorie.

Dacă ar fi să căutăm un sens antropologic al călătoriei, cred că l-am descoperi în acea traumă primară suportată în copilăria omenirii care este izgonirea din rai. De la acea primă utopie posedată și pierdută derivă toate utopiile succesive, pozitive sau negative, care nu sunt altceva decât o permanentă insatisfacție de condiția post-edenică și o compensare a dorinței pe planul imaginarului, toate rătăcirile pe mare și pe uscat, în statele lunii și în imperiile Hadesului, toate labirinturile topografice, interioare sau mitice, toate insulele visate, negăsite sau neregăsite, toate voiajurile reale, imaginare sau fantastice și tot de aici, toate naufragiile. În alte tușe de culoare, psihanalitică de această dată, călătoriei i-ar corespunde povestea unei iubiri fără speranță fiind, și din acest punct de vedere, perlaborarea unei pierderi de sine și a celuilalt, dezvoltare a sensului dorinței ucigătoare, a cărei unică gratitudine este profunzimea gândirii.

Motivată de atracția paradisului terestru, fie acesta cu caracter reprezentativ sau afectiv, vocația de hoinar a omului sfârșește întotdeauna în Nusquama – Nicăieri, care este o traducere latinească a Outopos-ului grecesc (loc al nimănui) și, totodată, a semnificației oricărei aventuri cognitive. Nusquama anulează găsirea sensului căutării, nu însă și căutarea. Dacă nu ar fi fost așa, ce rost ar mai fi avut peregrinările viteazului Ulise prin mările învolburate și insule halucinante populate de sirene, lotofagi, lestrigoni, ciclopi, feaci sau vacile soarelui, strivit între Scila și Haribda sau ancorând de bunăvoie pe Ogigia, insula nimfei Calipso, pentru a întreprinde o călătorie și mai îndrăzneață, în împărăția umbrelor? El, insularul prin excelență, ce impuls îl mâna spre descoperirea altor insule care, chiar și pentru atlasul maritim al grecilor de atunci, nu erau nici îndepărtate, nici necunoscute? Sensul acestei peregrinări este chiar peregrinarea însăși, împlinirea, într-o arhimetaforă literară și civilizațională în egală măsură, a propensiunii omului spre cunoașterea propriilor origini și a

originilor lumii. „Odiseea” devine astfel o primă carte de călătorie, pe care unii istoriografi, în treacăt fie spus, o iau drept singură mărturie despre existența unei culturi premergătoare celei indo-europene, cultura „vechii Europe”, matrifocală şi matriliniară, agricolă şi sedentară, egalitaristă şi pacifică, ale cărei supraviețuitoare Ulise le întâlnise pe insulele itinerariului său [1], iar Ulise însuşi – un prototip absolut al lui homo viator – omul occidental – exploratorul, navigatorul, descoperitorul de civilizații. De aici încolo, orice călătorie inițiatică, terestră sau transmundană, imaginară, fictivă, vizionară, apocaliptică, fantastică, paranormală sau prin hățişurile proprie-i vieți, va fi considerată o odisee a cunoaşterii.

Homer a lansat, aşadar, genul literar numit în Evul Mediu *peregrinatio*, care semnifică mai curând hoinăreala, rătăcirea, decât pelerinajul propriu-zis. Din Antichitate şi până în prezent, genul a făcut o carieră strălucită în cultura occidentală. Sute de narațiuni au reprodus, în maniere şi genuri diferite, toposul homeric al peregrinării pe mare sau pe uscat, în lumea de aici sau în lumea de dincolo, în vis sau în starea de veghe, în spațiul conştiinței sau în cel al cunoaşterii. Fiecare dintre aceste variante ale *peregrinatio* a produs cate un tip de narațiune fictivă: romanul de călătorie, romanul de aventuri, romanul picaresc, romanul SF, romanul oniric, romanul fantastic, romanul premoniție, romanul utopic, romanul polițist, romanul sbs (sex, bani, succes) şi chiar romanul lp (lumilor posibile), în versiunile lui proiective (ce-ar fi dacă?) pe alte continente, planete sau galaxii. Marea, munții, insula, drumul, labirintul, grota sunt spații geografice şi, în acelaşi timp, fantasme ale subiectului în căutarea adevărului devenite, grație condensării resurselor iraționale şi raționale ale sufletului, nişte simboluri ale cunoaşterii lumii exterioare a naturii şi a lumii interioare a spiritului.

Cât despre instrumentele cunoaşterii, a căror complexitate semantică gravita invariabil în jurul obiectelor de orientare în spațiu, acestea au codificat, în cultura occidentală, hybris-ul masculin al intelectului, progresului şi civilizației. Apărute în contextul mintal al secolelor XVI-XVII, când marile expediții maritime şi descoperiri geografice au lărgit considerabil suprafața lumii, lăsând-o pradă, ca recompensă, unei nesfârşite angoase a pierderii punctelor de reper, instrumentele de orientare în spațiu au devansat pentru totdeauna simțurile care mijlocesc cunoaşterea. De aici încolo, ochii, mai curând introverți, pasivi, feminini, nu mai erau buni decât pentru a fi ațintiți asupra interiorului, pentru a scruta adâncimile insondabile ale sufletului, devenind simboluri ale contemplării lumii metafizice, în timp ce ocheanul, astrolabul, balestrila, harta, cartograma şi compasul au dobândit poziția privilegiată de simboluri ale dominării lumii inteligibile. Desacralizate întrucâtva în era tehnologiilor telematice, aceste obiecte reintră în imaginarul lumii europene pe fondul frustrării crescânde a amestecului babelic de limbi şi culturi globalizate, dar de această dată nu ca simboluri ale adecvării obiectului cunoaşterii la intelect, ci ca salt metonimic de la cunoaşterea lumii la transpunerea acesteia în text. Am putea să ne imaginăm literatura ca pe o hartă înțesată de ostroave de adevăr, nenumărate căi de gândire, întretăieri şi încrucişări de idei, tuneluri în memorie, punți de cunoaştere, culmi ale verbului, munți de înțelepciune, linii stradale ale curentelor, mări învolburate ale revoltelor spirituale şi arhipelaguri ale mentalităților. Acest exercițiu de imaginație merită toată atenția, întrucât vorbim despre importanța culturală a călătoriei, pe care o realizăm, de cele mai multe ori, fără a ieşi din propriul spațiu domestic, lucru care i-l datorăm literaturii şi pentru care nu-i putem refuza aceste două metafore superbe: metafora cartografică a literaturii şi metafora literaturii ca un compas valoric.

Şi pentru că ne-am referit la acest călător claustrat în casă sau în bibliotecă, în experiența căruia se poate recunoaşte oricine din fostul țarc sovietic, ne simțim obligați să facem o tipologie a călătorului. Aşadar, călătorul poate fi mobil şi imobil, iar din aceste două categorii derivă o impresionantă varietate de personaje literare. Călătorul mobil este cel care, la fel ca Don Quijote, întreprinde un voiaj prin Spania, adică prin propria-i țară, sau ca Telemah al lui Fénelon, care pleacă din Itaca natală în căutarea unui model de principe ideal în Egipt, țara fenicienilor, Creta, Cipru şi Sudul Italiei, sau ca Ulysse al lui Joyce, care parcurge un drum bătătorit prin cartierele propriului oraş, în sfârşit, ca Dyrcona lui Cyrano de Bergerac, care ajunge în Statele Lunii sau ca Dante al lui Dante Alighieri, care străbate Infernul, Purgatoriul şi Paradisul. În general, pentru călătorul mobil călătoria nu este decât un pretext de interogație asupra moravurilor, psihologiei popoarelor, statutului societății în comparație cu alte societăți sau de descoperire a teatrului lumii. Căutarea simbolică ajunge, aşadar, să producă o infinitate de specii şi subspecii de narațiuni cu caracter inițiatic, în care călătoria este un prilej de cunoaştere a lumii, sau cu caracter gnoseologic, în care voiajul reprezintă ieşirea dintr-un spațiu protector real şi intrarea într-un univers labirintic plin de obstacole şi amenințări. Călătorii mobili reali – cruciații, corsarii, conchistadorii, misionarii, aventurierii, comercianții, savanții, poeții şi diplomații – au alimentat bateriile imaginarului literar cu o supraabundentă energie tematică şi figurativă: de la arabescurile orientale, ieroglifele

sanscrite, armoniile budiste, vacarmul islamic, chinezeriile şi japonezeriile Extremului Orient şi până la mitul nord-american al „bunului sălbatic", totul a făcut problema şi obiectul unor ficţiuni romaneşti. De altfel, primul bestseller atestat în istoria literaturii occidentale a fost o carte de călătorie redactată de un călător mobil real – Marco Polo [8]. Arestat, în 1298, de genovezi în urma unei încăierări maritime pe coastele Dalmaţiei, Marco Polo este condamnat la trei ani de închisoare, pe care-i petrece în compania plăcută a unui oarecare Rustichello da Pisa, alcătuitor de înlăcrimate romane cavalereşti. E de presupus că, pentru a face scurgerea timpului mai lesnicioasă, Marco Polo îşi rememora călătoriile în Asia, iar Rustichello le transcria într-o franco-italiană în vogă pe atunci. Aşa apare „Călătoriile lui Marco Polo" sau „Descrierea lumii", o carte al cărei prim tiraj, 143 de exemplare, este literalmente devorat în numai o săptămână, fiind ulterior tipărită şi retipărită, în pofida costurilor astronomice ale imprimeriilor, în sute de mii de exemplare. Principi şi aristocraţi, burghezi şi prelaţi citeau pe nerăsuflate cele 234 de capitole, lăsându-se transportaţi într-o lume plină de mistere şi de bogăţii nemăsurate, de nenumărate palate şi pieţe, şi poduri, şi case, şi hanuri, descrise, pe gustul medievalilor, într-o poetică a excesului pentru care Marco Polo fu supranumit „Ser Milione" şi căreia nu i-a putut pune capăt nici măcar Cervantes. Cartea aceasta, mai curând fantazioasă decât etnografică, înflăcără pentru sute de ani înainte minţile receptive la naraţiune ale europenilor care, porniţi în căutarea miticului Cathay şi a nu mai puţin miticelor insule ale mirodeniilor, au cucerit Africa şi au descoperit un nou continent – America.

Dar nu toţi călătorii au fost înzestraţi cu pragmatismul lui Marco Polo. Unii s-au mulţumit cu nişte voiajuri, socialmente nerentabile, prin meandrele memoriei şi ale conştiinţei. Călătorul imobil este, de regulă, mai complicat, iar explorărilor lui le datorăm cam tot ceea ce ştim despre fiinţa umană. Un călător imobil este cel care, la fel ca şi Des Esseintes al lui Huysmans, visează la indicatorul Chaix, sau face turul propriei odăi, ca Xavier de Maistre, sau citeşte, ca şi Colette, pe o plută imobilă, colecţia „Tour de Monde", sau ca Mercier şi Camier ai lui Beckett care, ajunşi la capătul unei odisee a suferinţei, urcă într-un vagon de tren părăsit şi îngână unul pentru altul „te-duc, te-duc; te-duc, te-duc". Ce să mai spunem despre Marcel, al lui Marcel Proust, care, potrivit legendei, se autosechestrează în apartamentul său capitonat cu plută, întrerupând astfel orice contact cu lumea din afară, apoi se pune pe „citit cartea din interiorul său", care nu era alta decât cartea de călătorie prin tunelurile memoriei, în urmă, tot mai în urmă, invocând oraşe, peisaje, biserici, ţinuturi şi „nume de ţinuturi", în căutarea timpului pierdut, până în punctul terminus al destinaţiei – absenţa, înstrăinarea voluntară, inexorabila singurătate umană a timpului regăsit.

Dintre toate tipurile de călători imobili, soarta cea mai nedreaptă i-a revenit Emmei Bovary, mare cititoare de romane, după cum se ştie, care a murit o dată, otrăvită cu arsenic, de mâna lui Flaubert şi de o mie de ori de pe urma proastelor interpretări ale criticilor literari. Cum lectura romanelor o făcea pe Emma să se teleporteze din modesta ei locuinţă de ţară direct în splendoarea Parisului şi să trăiască, prin identificare, viaţa aventuroasă a unor oameni eliberaţi de constrângerile moralei burgheze, experienţa ei de călătoare cu imaginaţia a pecetluit destinul tuturor mitomanilor şi al nemulţumiţilor de sine, numiţi, impropriu, tipi bovarici, care, urmând logica argumentaţiei critice în jurul acestei „epopei a mediocrităţii", ar merita, desigur, cu toţii să se sinucidă.

Dacă stăm să ne gândim bine, Emma Bovary este, la limită, un Don Quijote feminin care omoară, prin propria-i moarte, o multiseculară interdicţie impusă femeilor de a conduce o viaţă activă. Cui îi erau destinate, încă de la apariţia lor provensal-occitană, acele romane de dragoste pe care le citea cu atâta nesaţ Emma Bovary, dacă nu femeilor? Ale cui simţuri trebuiau să exalte şi ale cui ofuri de dor să smulgă, dacă nu ale femeilor, braţul vânjos al lui Roland care despică în două un sarazin chiar în timp ce înalţă o rugăciune pentru victoria francilor, sau vitejia neînfricată a bravului familist Cid campeador, care jefuieşte şi mauri, şi evrei, şi creştini deopotrivă doar-doar, şi-o vedea doamnele, adică soţia şi cele două fiice, bogate, sau neînfricatul Lancelot, care traversează periculosul pod-sabie de dragul reginei Guinevere? Şi cu ce altceva ar fi putut să se îndeletnicească, în lungile şi friguroasele seri medievale, onorabilele castelane, încuiate în donjoane şi ferecate în centuri de castitate, în timp ce seniorii erau preocupaţi să-şi dobândească o solidă imagine a forţei şi a puterii, dacă nu cu povestirile truverilor, trubadurilor şi menestrelilor – un soi de entertainment din ziua de azi – despre ţări îndepărtate cu râuri din smarald şi palate din rubin, în care se înalţă castele fermecate populate de unicorni, driade, ciclopi, eunuci, pigmei, camiloparzi şi oameni săltând pe un singur picior.

Hotărât lucru, Evul Mediu avea o pasiune aparte pentru călătorie, poate pentru că îi satisfăcea nesaţul de miracol, sau poate tocmai invers, călătoriile produceau miraculosul şi fantasticul. Dintre toate călătoriile care au alimentat imaginarul european medieval, numai trei au exersat o durabilă atracţie asupra scriitorilor din

secolele ulterioare: călătoria în ţara Cocagne, călătoria în ţara Preotului Ioan şi călătoria transmundană a lui Dante. Descrisă, pentru prima oară, într-un fabliau de pe la începutul secolului al XIII-lea, Ţara Cocagne – condensare obsesivă a dorinţei omului de a mânca pe săturate fără a munci pentru aceasta – revine, în toată irealitatea ei excesivă făcută din râuri de vin, câmpuri de fripturi şi jambon, case din somon şi sardele, în utopiile renascentiste, apoi asimilată negativ de Candid al lui Voltaire în Epoca Luminilor, trece prin raiul de ţuică şi slană al ţiganilor lui Budai-Deleanu, pentru a ajunge, în Cacania lui Robert Musil, la demonstraţia eşecului ei deplorabil. Scrisoarea Prezbiterului Ioan, ce promitea Occidentului un regat fabulos în îndepărtatul Orient, guvernat de un rege creştin, este un document în întregime fictiv elaborat de mai marii cancelariilor medievale pentru a-şi justifica expansiunea militară spre Est (ceva în genul poveştii cu Saddam Hussein din zilele noastre). Cazul în sine repereazǎ însă un fenomen de o amploare permanent ignorată, şi anume: saltul fictivului în realitate, invadarea acesteia de ficţional şi pierderea graniţelor distincte între realitate şi ficţiune. Legenda Preotului Ioan, rege şi sacerdot al unei împărăţii creştine situate undeva la graniţele cu lumea islamică, a persistat în Europa mai bine de 500 de ani, excitând imaginaţia navigatorilor şi a corsarilor care şi-au îndreptat căutările spre coastele Africii, în Asia Centrală, în India şi în Etiopia. Însuşi Marco Polo cade în plasele acestei legende, rezultatul aventurilor veneţianului în îndepărtatul teritoriu stăpânit de Kublai Han fiind una dintre cele mai mari descoperiri din istorie. Indicii informaţionali cuprinşi în „Călătorie în împărăţia mongolilor" (1254) atestă misiunile diplomatice întreprinse de monahii franciscani Giovanni de Piano Carpini (1246) şi Wilhelm von Rubruk (1252) ce aveau în obiectiv semnarea unui pact de pace şi bună înţelegere cu hoardele mongole. Şi aici, vai!, iată primele efecte dezincantatorii ale călătoriei: toată acea *meraviglia* ţesută cu grijă în jurul minunăţiilor orientale cu munţi din onix şi temple aurite, încrustate cu safire, argint şi carbonic, cu păsări mecanice şi îngeri din bronz, îi provoacă o enormă decepţie lui Wilhelm von Rubruk, pe care capitala mongolilor îl impresionează prea puţin, iar Karakorum-ul, palatul hanului, nu i se pare comparabil nici cu o suburbie a Parisului cum ar fi Saint-Denis. Călătoria spre morganaticul regat al Prezbiterului Ioan face subiectul celui de-al patrulea roman al lui Umberto Eco, „Baudolino", apărut în noiembrie 2000, adică exact la opt sute de ani de la inventarea falsului document. Grandioasă pastişă postmodernă, romanul reconstruieşte călătoria lui Baudolino spre miticul regat, pe care, bineînţeles, nu-l va găsi niciodată pentru simplul motiv că el nu exista decât în imaginaţia lui înflăcărată, dar nu pentru aceasta ne interesează romanul, ci pentru demontarea mecanismelor semiotice ale structurilor realului şi imaginarului. Ludic, hilar, parodic, intertextual (cum altfel în postmodernism?), mecanismul ar fi aproximativ acesta: Baudolino denunţă falsitatea „faptului" general acceptat că Roma este oraşul tuturor minunilor pământeşti, producând el însuşi şi punând în circulaţie o bună parte din acele *mirabilia*: „…am văzut numai turme de oi printre ruine antice, iar sub porticuri am văzut ţărani care vorbeau în limba iudeilor şi vindeau peşte, dar minunăţii n-am văzut nici una, poate doar statuia pe cal din Campidoglio, dar nici aceea nu mi s-a părut vreo mare scofală. Şi totuşi, când m-am întors şi am fost întrebat despre cele văzute, ce le puteam spune, că la Roma nu există decât oi printre ruine şi ruine printre oi? Nu m-ar fi crezut. Şi astfel, povesteam minunile despre care auzisem de la alţii, mai adăugând şi eu câte una, cum ar fi că în palatul Luterano aş fi văzut un relicvar de aur ornat cu diamante, în care erau buricul şi prepuţul Domnului Nostru. Toţi mi se uitau în gură şi ziceau ce păcat că în ziua aceea trebuiau să măcelărească romanii şi n-au putut să vadă toate acele minunăţii. În toţi aceşti ani am auzit fabulându-se fără contenire despre minunile Romei în Germania, în Burgundia, până chiar şi aici, doar pentru că am vorbit eu despre ele" [4, p.41-42].

Pasiunea constantă pentru călătoria lui Dante, mai ales în partea ei terifiantă, infernală, se datorează, desigur, prostului obicei al istoriei de a ne dezamăgi mereu prin atrocităţile sale, astfel că fiecare secol ulterior a avut minim câte o versiune a Infernului, mai rar a Paradisului, fiindcă Infernul, asta ştim bine cu toţii, e o chestiune colectivă, pe când Paradisul – una individuală. Dacă nesocotim tradiţia greco-romană şi a altor culturi arhaice de a se plimba prin lumea morţilor, atunci Dante este primul care propune în cultura occidentală un tur desfăşurat al iadului şi raiului, acreditând astfel genul literar al apocalipsei pe care Ioan Petru Culianu îl defineşte, citându-l pe J.J. Collins, în felul următor: „Apocalipsul este un gen de literatură revelatorie cu un cadru narativ în care o revelaţie este transmisă de către o fiinţă din lumea cealaltă unui receptor uman" [1, p.168]. Lăsăm în seama dantologilor interpretarea mesajelor aduse de Dante pentru compatrioţii săi din împărăţia spiritelor destrupate, cu excepţia unuia, care impresionează prin vizionarismul său cu privire la morbul occidental de a cunoaşte cu orice preţ şi, deci, cu privire la sfidarea orânduirii divine pe care o implică orice voiaj cognitiv. În bolgia a VIII-a a celui de-al optulea cerc al Infernului, unde zac sfătuitorii de rele, Dante recunoaşte,

în una din flăcări, duhul lui Ulise. Aparent, acesta expiază culpa de a fi inventat calul troian care i-a nenorocit pe sărmanii troieni (şi nu e exclus ca Dante să-i fi purtat pică lui Ulise din moment ce Virgiliu afirmă că troienii ar fi fost strămoşii latinilor), dar din legenda povestită de Ulise aflăm că alt complex al vinovăţiei îl chinuieşte după moarte. Niciun gest de căinţă pentru ruina Troiei, nicio remuşcare pentru abandonarea familiei: „al fiului alean / ori milă de părinte, ori iubire / pentru Penelope au fost în van / căci n-au putut să-înfrângă a mea fire / arzând ca-n toate lumea s-o pătrundă / şi viciul omului, şi-a lui mărire / ci mă-avântai pe marea cea afundă" [2, p.263]. Ceea ce-l înfiorează pe Ulise, mai exact pe Dante, este irezistibilul impuls de a trece dincolo, più oltre, de limitele teritoriilor pe care îi era îngăduit omului să le cunoască. În poemul lui Dante, Ulise nu ajunge niciodată în Itaca natală, căci îndrăzneala de a se apropia de Coloanele lui Hercule, un soi de finis terra al Antichităţii, îi este fatală şi Ulise moare strivit între stâncile Gibraltarului. Corolarul se lasă uşor dedus: creştinul Dante a înţeles, cu mult înaintea apologeţilor crizei Occidentului, că ceea ce îl va pierde pe omul occidental va fi excesiva lui dorinţă de a cunoaşte. După teza suficient de concludentă a lui Dante, nu ne rămâne decât să precizăm că acest fenomen aflat la obârşia culturii occidentale – nesaţul de explorare – pe care noi îl identificăm în homo viator, este numit de istoricii Occidentului „prometeism transformator" [7] şi să dăm definiţia prometeismului, evident, în versiunea antioccidentalilor: „prometeismul este ideea obsedantă de a cuceri lumea şi Universul, a cărei unică predestinare este aceea de a satisface infinitele fantezii ale omului rămas faţă în faţă cu propria-i singurătate" [11, p.14].

Nu putem încheia această sumară trecere în revistă a călătoriilor literare fără a vorbi despre o călătorie pe care doar o femeie ar fi putut să şi-o imagineze – reîntoarcerea în viscerele mamei. Emanuele, protagonistul narator din ultimul roman al Elsei Morante, „Aracoeli", este un bărbat de patruzeci şi trei de ani otrăvit de angoasa existenţială, un mizantrop morfinoman, homosexual şi un ratat superior condamnat la o „respingere fără remediu", care întreprinde o călătorie reală, dar nu mai puţin delirantă pentru aceasta, la El Almendral, ţara de origine a mamei sale andaluze, Aracoeli, ce corespunde unei reîntoarceri într-un trecut apocrif, în corpul mamei. Meritul romanului morantian, înainte de oricare altul, constă în invenţia lexicală capabilă să exprime senzaţiile proteiforme ale unei „nostalgii uterine", să descifreze mesajele cifrate ale unei existenţe „subacvatice", ale unei ancestralităţi biologice provenite din „oceanul placentar". Contrar atâtor Ulişi ai modernităţii, voiajul gnoseologic al lui Manuele este o reconstrucţie a „amintirilor apocrife" despre „flora onirică", „bacilul vizionar", „celulele beatificate", „protoplasma", „impulsurile endogene", „repaosul afazic" şi „starea preagonică," apoi „talazurile apocaliptice" ale aruncării pe lume: „patruzeci şi trei de ani în urmă, patru noiembrie, orele trei după amiază. Este ziua şi ora naşterii mele, a primei mele separări de ea, când nişte mâini străine m-au smuls din vaginul ei pentru a mă expune ofensei lor. Şi s-a auzit atunci primul meu plâns, acel plâns tipic mielului, care după părerea tâmpită a medicilor n-ar avea un alt sens decât cel fiziologic. Eu sunt sigur că plânsul meu a fost unul adevărat, de luptă disperată: eu nu vroiam să mă separ de ea. Cred că ştiam deja atunci că acelei prime separări sângeroase îi va urma o alta, şi alta, până la ultima, cea mai sângeroasă. A trăi înseamnă: experienţa separării. (…) În realitate, eu n-am încetat niciodată s-o caut şi opţiunea mea a fost, încă de atunci, aceasta: a reintra în ea" [9, p.19].

Căderea în lume dezvăluie structura existenţială cea mai profundă a fiinţei umane, de care sunt legate toate celelalte angoase ontologice. În fond, arhetipul morantian al relaţiei fiinţei cu neantul este complementar celui heideggerian şi reconductibil la aceeaşi finalitate: a învăţa experienţa morţii (être-pour-la mort) înseamnă a învăţa experienţa separării (être-pour-la-séparation), care începe prin ieşirea din cavoul uterin şi sfârşeşte prin întoarcerea în cavoul funerar. Şi ce efecte ar avea această nostalgie a uterului asupra chimiei interne a angoaselor existenţiale? Întreg corolarul de postulate privind vacanţa autorităţii, tirania vieţii instituţionalizate, degradarea sistemului de comunicare, alegerea şi responsabilitatea, aprehensiunea realului, condamnarea la libertate, damnarea sisifică, înstrăinarea şi moartea converge în privilegiul exorbitant al mamei de a fi începutul şi sfârşitul a toate câte sunt. „Voiajul de dragoste" al lui Emanuele în „ţara de origine" a mamei sale se configurează ca o călătorie înapoi, spre „origini", spre viscerele materne (cromatica drapelului spaniol – roşu şi galben – şi preponderenţa galbenului nisipurilor şi a roşului trandafirilor, o ţară văzută ca „o grădină de portocali" şi un paradis al vacanţelor estive, sugerează „repaosul afazic" şi culorile lichidului intrauterin), unde descoperă „o cavernă de mistere minunate şi de tenebre crude", „o vatră de morbidităţi" în care „sălăşluieşte Dumnezeu". „Călătoria de dragoste" devine în mod inevitabil o „călătorie a urii", căci din interiorul dezolant al acelei „caverne pietrificate" îl pândeşte privirea ucigaşă a Gorgonei pe care Emanuele, biet Perseu fără scut, nu o poate decât acuza: „Greşeala ta de neiertat a fost aceea de a mă fi generat. Cu atât mai gravă

cu cât, ignorantă şi nesocotită, tu n-ai prevăzut efectele funeste ale creației tale. Necunoaşterea legilor este un delict. (…) Moartea (căreia tu m-ai hărăzit născându-mă) e sadică şi carnivoră prin natura sa" [8, p.103]. Metafora acvatică a „oceanului placentar" în care se oglindeşte Emanuele îi restituie imaginea funerară a unui „Narcis încărunțit," sortit decrepitudinii şi morții. Iată o formidabilă corespondență masculină a masochismului feminin: dacă femeia se complace în suferință din cauza penisului introiectat în ea, bărbatul (Emanuele) e masochistul prin excelență din cauza „feminității" sale încarnante, care îl leagă de „natura" mortală a femeii, făcându-l muritor, ca şi ea. Peisajul existențial în care se mişcă Emanuele este exact inversul grădinii edenice (paradisul pierdut al copilăriei) pe care spera să o regăsească demarând motorul acestei „maşini de căutare a sensului." Turismul fiului în „STRĂINĂTATEA legendară a mamei" converteşte toposul mitic al coborârii în infern într-o transcendentalitate absurdă şi dureros infirmată. Răspunsul adus de acest Enea al (post)modernității din Hadesul viscerelor materne e dezolant: „dar ce-ai fi vrut să înțelegi, *niño*? Nu e nimic de înțeles". Nimic.

Cu parabola fiului pornit în căutarea începuturilor sale lumeşti suntem în zona călătoriilor care anulează căutarea însăşi. Dacă Nusquama refuza răspunsul ultimativ la frământările metafizice ale individului, lăsând totuşi vie substanța paradoxală a interogației, atunci Nimicul proclamă irelevanța întrebării. Secole de exegeză disperată, de hermeneutici devalizatoare şi zel iresponsabil al jocurilor intelectuale, de raționalism patologic şi spirit critic egolatru, în care s-a complăcut vanitatea intelectualismului occidental, au reuşit să elimine, în acordurile vioaie ale „Veselei ştiințe" (1882), Divinitatea, iar odată cu Aceasta, şi marile întrebări fără răspuns, ca mai apoi să-i îngroape Chipul sub greutatea pietrificatoare a sistemelor conceptual-teoretice. Cel care ne-a izgonit din grădina Lui, s-a pomenit, la rândul Său, „expatriat" din lumea noastră, lăsându-ne stăpâni peste contingența mundană şi peste explicarea ei în savantlâcuri empirice. Instalat comod în cea mai bună dintre lumile posibile, omul postindustrial şi, implicit, „postcreştin" [5] îşi revendică dreptul de a nu mai avea o gândire mitic-revelatorie, punând astfel capăt, imperativ şi categoric, oricărei curiozități cognitive ce ar depăşi sfera productivității, a puterii de cumpărare şi a gratificării personale. Dacă activitatea materială a devenit, într-adevăr, o manie universală ce nu mai îngăduie răgazul „întrebărilor dostoievskiene" [10], ar trebui atunci să întrebăm artiştii care mai este reprezentarea cunoaşterii în arta celui de-al treilea mileniu. Răspunsul, cum era şi de aşteptat, e unul sumbru. Îl găsim la Michel Houellebecq, în „Harta şi teritoriul", un roman care pătrunde în programul de actualitate al societății contemporane, franceză desigur, dar cine poate afirma cu certitudine că Franța şi-a pierdut cu adevărat aura ei de sintalitate general-umană? Franța lui Houellebecq este o înscenare grotescă a turismului industrial: încadrată strict în brand-ul „artei de a trăi", această țară le oferă gurmanzilor brânzeturi şi mezeluri regionale, hedoniştilor – parfumuri şi câmpuri de levănțică, erotomanilor – imaginea fantasmatică a parizienei cu trăsături slave sau nord-africane, iar tuturor celorlalți clienți ideali, adică dispuşi să-şi lase economiile în schimbul unor „amintiri frumoase care îi vor ajuta să (…) depăşească crizele de cuplu", – „un mozaic de locații superbe", de „case dichisite, ornamentate, construite cu un respect maniacal pentru tradiție", din care nu lipsesc nici convingerile ecologice şi dragostea pentru artizanat, dar nici „stațiile pentru laptop cu ecran de 21 de inchi, prize conforme cu normele europene şi americane, pliantele cu instrucțiuni pentru conectarea la rețeaua de satelit". Colecția aceasta de clişee turistice, în care poate fi citit gestul timpului nostru şi reflexele gregarelor mentalități sociale, economice şi politice, enunță şi denunță spiritul întreprinzător al noilor francezi bazat, în sfârşit, pe „o cunoaştere precisă a legilor pieței şi pe acceptarea lor lucidă" [6, p.293]. Cu Jed Martin, protagonistul acestei călătorii prin „hinterlandul" postindustrial, suntem în miezul problemei. El ilustrează condiția artistului contemporan şi, probabil, sfârşitul artei ca proiect intelectual. Veți spune că arta a murit constant pe durata ultimului secol, cel puțin pe teritoriul francez, şi veți avea dreptate: arta în general, iar arta literară în mod special, şi-a anunțat de atâtea ori funeraliile, încât un nou prohod n-ar mai impresiona pe nimeni. Houellebecq ştie acest lucru, după cum ştie că stagnăm de ceva timp într-o indiferență profundă şi generalizată, indiferență care constituie simptomul cel mai caracteristic al vremurilor noastre şi care este adevăratul gropar al artei. Printr-o rapidă improvizație horror, căci (nu-i aşa?) violența nu şi-a pierdut puterea de seducție, Houellebecq–autorul îi vinde cititorului blazat moartea lui Houellebecq- personajul: un chirurg din Cannes, specializat în chirurgie plastică şi reparatorie masculină (!), mare colecționar de insecte şi artist în timpul liber, îl omoară pe scriitor pentru a-i folosi trupul, la modul artistic, într-un body art performens „de un realism insuportabil": „capul victimei era intact, fusese tăiat cu precizie şi aşezat pe unul dintre fotoliile din fața şemineului, pe catifeaua de un verde închis se formase o mică băltoacă de sânge; față în față cu el, aşezat pe canapea, capul unui câine negru, de mari dimensiuni, tăiat şi

el la fel de precis. Restul era un măcel, o sminteală, fâşii, bucăţi de carne răspândite pe duşumea. Nici capul omului, nici cel al câinelui nu înţepeniseră însă într-o expresie de groază, ci mai degrabă de uimire şi de furie. Printre fâşiile amestecate de carne de om şi de câine, o cărare intactă, de vreo jumătate de metru lăţime, ducea până la şemineul umplut cu oasele de care mai stăteau încă atârnate rămăşiţe de carne" [6, p.205]. Câteva capitole mai încolo, Houellebecq îl înmormântează pe cel de-al doilea mare scriitor francez contemporan, Frédéric Beigbeder, de numele căruia e legată ultima modă intelectuală – marxismul ca glamour. Beigbeder va muri în locuinţa lui de pe coasta bască, cea despre care vorbise în bestsellerul său absolut „Dragostea durează trei ani". Ca să isprăveşti cu literatura trebuie să omori scriitorii. Rămâne însă Jed Martin, fotograful care optează pentru o carieră de artist (dar cine nu e şi puţin artist de când cu liberalizarea preţurilor la aparatele profesionale de fotografiat?). Cea mai mare revelaţie estetică a lui Jed Martin este harta Michelin a regiunii Creuse, executată la scara 1/150.000. Aşa ajunge să fotografieze această fotografie a „esenţei percepţiei ştiinţifice şi tehnice a lumii", devenind o evidenţă sau o dogmă a tiraniei banului şi a indiferenţei contemporane. Esenţa ei este aproximativ următoarea: e necesar să recunoşti legea cererii şi a ofertei, te consideri artist abia după ce-ţi afli preţul de piaţă, valoarea artistului e măsurată de clasamentul ArtPrice al celor mai mari averi artistice, gloria nu poate fi decât glorie mediatică, dar principalul, principalul e să fii „definitiv neutru", chiar şi în privinţa motivelor sinuciderii propriei mame. Sărim peste meditaţiile lui Jed Martin despre „puterea" companiilor aeriene de a schimba „topologia" lumii, care oricum îl fac să aţipească, pentru a-i comenta metoda de creaţie. Ce poate să însemne acea fotografiere a fotografiilor din cosmos a hărţilor rutiere dacă nu o parodie caustică a mimesis-ului platonic, care a irigat, capilar, întreaga gândire occidentală post-renascentistă? Cosmosul platonic, imagine desăvârşită a Creaţiei în care sălăşluieşte ideea imuabilă a „frumosului în sine", nu e modificat decât în maniera de a-l percepe: văzut de la înălţimea sateliţilor NASA, care au ocupat în ceruri locul Celui Absent, cosmosul fotografiat este o imagine nu mai puţin desăvârşită a scientismului contemporan. Raportate la cosmofotogrammetrie, fotografiile lui Jed sunt palide copii ale cópiilor ideii tehnice despre cosmos, dar ce contează atâta timp cât arta, înţeleasă, în sens platonic, drept meşteşug, adică de cunoaştere a capacităţilor tehnice ale softurilor şi procesoarelor, generează obiecte utile şi demne de admirat. Iată, aşadar, încheiat programul ambiţiilor gnozice şi sinezice ale artei. Deoarece destinul operei e independent de voinţa autorului, opera lui Jed Martin va reuşi totuşi să constituie „cea mai reuşită tentativă din arta occidentală de a reprezenta punctul de vedere vegetal asupra lumii": „softul respectiv i-a îngăduit să obţină acele lungi planuri hipnotice în care obiectele industriale par să se înece, inundate treptat de proliferarea straturilor vegetale. Uneori dau impresia că se zbat, că încearcă să iasă la suprafaţă; apoi sunt luate de un val de iarbă şi frunze, recad în sânul magmei vegetale, în timp ce suprafaţa lor se dezagregă, lăsând să se vadă microprocesoarele, bateriile, plăcile de memorie. (…) ele se scufundă, par să se zbată o clipă înainte de-a fi înghiţite de straturile învălmăşite ale plantelor. Apoi totul se linişteşte, nu rămân decât ierburile bătute de vânt. Triumful vegetaţiei devine total" [1, p.302].

Şi pentru încheiere: cuvintele sunt concrete; şi totuşi, ele spun mai multe decât intenţionează. Asta a fost tot ce am vrut să vă spun şi sper că aţi înţeles că am vrut să vă spun mai multe decât am spus. Sper că aţi înţeles că am întreprins şi eu o călătorie prin lumea cărţilor.

Bibliografie:

1. CULIANU, I.P. *Călătorii în lumea de dincolo*. Bucureşti: Nemira, 1991.
2. DANTE ALIGHIERI. *Divina Comedie. Infernul* / Traducere de M.Papahagi. Bucureşti: Humanitas, 2012.
3. ECO, U. *Cum ne construim duşmanul.* Iaşi: Polirom, 2013.
4. ECO, U. *Baudolino*. Milano: Bompiani, 2000.
5. GIRARD, R. *Prăbuşirea Satanei.* Bucureşti: Nemira, 2006.
6. HOUELLEBECQ, M. *Harta şi teritoriul*. Iaşi: Polirom, 2013.
7. NEMO, Ph. *Ce este Occidentul?* Chişinău: Cartier, 2008.
8. NOVARESIO, P. *Die grossen Entdecker*. Köln: Verlag Karl Muller, 2000.
9. MORANTE, E. *Aracoeli*. Torino: Einaudi, 1982.
10. PLEŞU, A. *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste.* Bucureşti: Humanitas, 2012.
11. РОШКА, Ю. В поисках потерянного прошлого. В: *Наше поколение*. Кишинев, январь 2013.

Prezentat la 10.11.2014

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Ştiinţe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.77-82

STIL ŞI PERSPECTIVĂ ÎN ROMANUL LUI MIGUEL DELIBES "LOS SANTOS INOCENTES"

Laura MÎRZAC
Universitatea de Stat din Moldova

Miguel Delibes (1920-2010) reprezintă, indiscutabil, una din somităţile literaturii spaniole din a doua jumătate a secolului XX – începutul secolului XXI. Vasta operă literară a acestuia se distinge printr-o excelentă stăpânire a limbii castiliene, fapt pentru care ne-am propus să efectuăm o analiză a romanului "Los santos inocentes" (1981), care prezintă o serie întreagă de particularităţi semnificative, şi anume: stilul indirect liber, punctuaţia specifică, abundenţa dialogurilor, combinarea registrelor etc.
Cuvinte-cheie: *stil indirect liber, naraţiune, narator, descriere, dialog, spaţiu rural.*

STYLE AND PERSPECTIVE IN THE MIGUEL DELIBES' NOVEL "LOS SANTOS INOCENTES"
Miguel Delibes (1920-2010) is undoubtedly one of the greats of the Spanish literature from the second half of the twentieth century – beginning of the twenty-first. His vast literary work is distinguished by an excellent mastery of the Castilian language, therefore we aimed to make an analysis of the novel "Los santos inocentes" (1981), which presents a range of significant particularities, namely, free indirect style, specific punctuation, abundance of dialogues, combination of registers etc.
Keywords: *free indirect style, narration, narrator, description, dialog, rural space.*

Din momentul publicării primului său roman "La sombra del ciprés es alargada" (1947), Miguel Delibes (1920-2010) s-a afirmat constant ca unul dintre principalii romancieri spanioli contemporani şi ca „scriitor castilian" ("escritor castellanista") prin excelenţă. Vasta operă literară a marelui prozator a fost recunoscută şi distinsă cu numeroase premii de prestigiu, aşa ca Premio Nadal (1947), El Nacional de Literatura (1955), Premio de la Crítica (1962), Premio Príncipe de Asturias de las Letras (1982), Premio Nacional de las Letras (1991), Premio Cervantes de Literatura (1993), Premio Nacional de Narrativa (1999) etc.

Lumea rurală, spiritul provincial, copilăria, natura, viciile şi virtuţile omeneşti, viaţa şi moartea apar ca elemente constante încă din primele sale romane, viziunea originală a acestor teme reuşind să-l transforme pe autor într-un maestru neîntrecut al limbii castiliene. Totodată, vom menţiona un pronunţat caracter social, care se extinde asupra întregii sale opere, unde lumea se împarte în „stăpâni" şi „servitori". Fiind un excelent psiholog şi cunoscător al Spaniei rurale, Miguel Delibes adoptă un stil irepetabil, plin de candoare şi lirism pentru a deveni un aprig apărător al celor săraci şi umiliţi.

Anume aşa se întâmplă în romanul "Los santos inocentes" (1981), a cărui acţiune se desfăşoară la o moşie din Extremadura, unde toate muncile grele sunt îndeplinite de oameni nevoiaşi care îşi duc traiul în condiţii deplorabile şi încearcă să supravieţuiască datorită unui lucru istovitor (Azarías, Paco, el Bajo, la Régula, Nieves, Rogelio, el Quince, Lupe, la Porquera, Dacio, el Porquero etc.).

Pe de altă parte, aceeaşi moşie reprezintă pentru stăpâni un loc de agrement, vizitat adesea de persoane influente pasionate de vânătoare, acesteia revenindu-i un rol central în cadrul romanului (el señorito Iván, marchiza, Miriam, Pedro, el Périto, doña Purita etc.). În paralel cu aceste două grupuri de personaje care se situează la poluri opuse, am mai putea distinge un al treilea grup, care capătă o valoare simbolică, deoarece aparţine, mai cu seamă, unei lumi biologice (Azarías, care suferă de demenţă şi la Niña Chica (la Charito)), iar simpatia autorului faţă de acestea este una evidentă, la fel ca şi dragostea imensă pentru natura cu care aceştia se identifică adesea: "*…al apuntar la primavera, el Azarías se transformaba, le subía a los labios como una sonrisa tarda, inefable, y, al ponerse el sol, en lugar de contar los tapones de las válvulas, agarraba al búho y salía con él al encinar y el enorme pájaro, inmóvil, erguido sobre su antebrazo, oteaba los alrededores y, conforme oscurecía, levantaba un vuelo blando y silencioso y volvía, al poco rato, con una rata entre las uñas o un pinzón y allí mismo, junto al Azarías, devoraba su presa, mientras él le rascaba entre las orejas, y escuchaba los latidos de la sierra…*" [1, p.19].

Valoarea simbolică se conturează, de asemenea, şi în cadrul titlului romanului, care este unul extrem de sugestiv, deoarece nu lasă nici umbră de îndoială vizavi de cei pe care Miguel Delibes i-a „canonizat" numindu-i "los santos inocentes" (sfinţii inocenţi) (Azarías, Paco, el Bajo, la Régula, Nieves, la Charito etc.).



Nedreptatea socială, la care ne-am referit anterior, se intensifică pe măsură ce este acceptată de propriile sale victime, ajungând spre finele romanului la un apogeu logic şi, în acelaşi timp, surprinzător, atunci când Azarías, blajin de fire, servil, supus şi obedient, comite crima. Aceeaşi injustiţie socială se percepe şi în asemenea aspecte ca dispreţul stăpânilor faţă de servitori: "*…y, tras su reproche, una carcajada, como el cárabo, que al Azarías le puso la carne de gallina y,*

señorito, no se ría así, por sus muertos se lo pido,

y el señorito,

¿es que tampoco me puedo reír en mi casa? y otra carcajada, como el cárabo, cada vez más recias…" [1, p.24]; "*…las ideas de esta gente, se obstinan en que se les trate como a personas y eso no puede ser, vosotros lo estáis viendo…*" [1, p.52], abuzurile comise faţă de aceştia: "*…la pierna esta no me tiene, señorito Iván, está como tonta,*

y el señorito Iván,

¿que no te tiene? ¡anda!, no me seas aprensivo, Paco, si la dejas enfriar va a ser peor,… [1, p.124]" şi obedienţa cu care aceste abuzuri sunt acceptate: "*…ae, a mandar, don Pedro, para eso estamos,*

y don Pedro, el Périto, continuó dándole instrucciones, que no paraba de darle instrucciones y, al concluir, ladeó la cabeza, se mordió la mejilla izquierda y quedó como atorado, como si omitiera algún extremo importante, y la Régula sumisamente,

¿alguna cosa más, don Pedro?" [1, p.44].

De-a lungul evoluţiei operei lui Miguel Delibes putem observa, iniţial, în perioada postbelică, prezenţa unor tehnici tradiţionale care se vor transforma, treptat, în inovaţii cu caracter formal (adoptarea perspectivei multiple, încorporarea stilului indirect liber etc.). În ceea ce priveşte subiectul romanului "Los santos inocentes", acesta este unul tradiţional. Structura este şi ea bine definită, caracteristice fiind pentru aceasta, pe de o parte, o unitate structurală indiscutabilă, iar, pe de alta, o relativă autonomie a celor şase părţi care integrează romanul, denumite nu întâmplător *Cărţi*: (*Libro I* "Azarías"; *Libro II* "Paco, el Bajo"; *Libro III* "La milana"; *Libro IV* "El secretario"; *Libro V* "El accidente"; *Libro VI* "El crimen").

Însă, una din particularităţile cele mai însemnate ale romanului rămâne a fi prezenţa stilului indirect liber. Selectarea acestuia a impus, de asemenea, un aspect formal grafic specific, în care atestăm o punctuaţie netradiţională, în cadrul căreia se regăsesc doar şase puncte finale (cele care marchează sfârşitul fiecăreia dintre cele şase părţi). În rest, putem identifica doar prezenţa abundentă a virgulelor, precum şi a semnelor interogative şi exclamative. Majusculele sunt rezervate, în acelaşi fel, doar pentru începuturile capitolelor şi numele proprii: "*Y, en estas, se presentó en el Cortijo el Azarías, y la Régula le dio los días y le tendió el saco de paja junto a la cocina como era habitual, pero el Azarías ni la miraba, se implaba y rutaba y hacía como si masticara algo sin nada en boca y su hermana,*

¿te pasa algo, Azarías, no estarás enfermo?

y el Azarías, la vacua mirada en el fuego, gruñía y juntaba las encías desdentadas, y la Régula,..." [1, p.63]... "*...y empezó a picotearle insistentemente el cogote blanco como si le despiojara y Azarías sonreía, sin moverse, volviendo ligeramente la cabeza hacia ella y musitando como una plegaria,*

milana bonita, milana bonita." [1, p. 84]

Stilul indirect liber deschide multiple posibilităţi pentru folosirea unui imens mozaic de resurse, în cadrul cărora distingem numeroase „dialoguri" de o extraordinară intensitate emotivă, dat fiind că la baza acestora se află oralitatea. În aceeaşi ordine de idei, vom menţiona utilizarea mai puţin obişnuită sau suprimarea completă a verbelor *dicendi*, fondul lexical care oscilează de la un vocabular elevat în care se regăsesc abundente metafore, comparaţii, hiperbole etc., până la o exprimare argotică a cărei finalitate rezidă atât în conferirea unui plus de afectivitate, cât şi în posibilitatea de a caracteriza personajul căruia îi aparţine această exprimare, statutul social, comportamentul etc.

Astfel, dacă statutul stilului direct şi al celui indirect nu este controversat în literatura de specialitate, stilul indirect liber generează mai multe dificultăţi de interpretare, datorită structurii sale complexe şi atipice. Stilul indirect constă în redarea comunicării unei persoane în vorbire indirectă fără a o face însă dependentă de un verb *dicendi*, fără a o introduce printr-o conjuncţie şi, în caz de necesitate, păstrându-i intonaţia corespunzătoare (interogativă sau exclamativă).

După cum menţionează M.Mancaş: „Intersecţie a celor două moduri de reproducere, direct şi indirect, stilul indirect liber se caracterizează prin particularităţi sintactice şi lexicale. […] Stilul indirect liber nu este

introdus prin intermediul unui verb tranzitiv de declaraţie sau al unei conjuncţii subordonatoare; caracterizarea „liber" se referă la absenţa conjuncţiei şi, de aceea, preferăm, prin opoziţie, pentru vorbirea indirectă termenul de stil indirect conjuncţional. Această particularitate, definitorie din punct de vedere gramatical, apropie stilul indirect liber de stilul direct, deosebindu-l în acelaşi timp de stilul indirect" [2, p.11].

În aceeaşi ordine de idei, cercetătoarea semnalează o altă serie de particularităţi, printre care transpunerea pronumelor şi a timpurilor verbale, conservarea din tipul de reproducere directă a elementelor lexicale afective, precum şi a intonaţiei interogative sau exclamative care, după părerea majorităţii cercetătorilor, este un element esenţial în identificarea şi definirea acestuia [2, p.12-13]. Cele expuse mai sus sunt valabile şi pentru limba spaniolă, iar pentru a ilustra această afirmaţie vom reproduce în cele ce urmează un fragment din roman: "*A su hermana, la Régula, le contrariaba la actitud del Azarías, y le regañaba y él, entonces, regresaba a la Jara, donde el señorito, que a su hermana, la Régula, le contrariaba la actitud del Azarías porque ella aspiraba a que los muchachos se ilustrasen, cosa que a su hermano, se le antojaba un error, que,*

luego no te sirven ni para finos ni para bastos,

pontificaba con su tono de voz brumoso, levemente nasal,

y, por contra, en la Jara, donde el señorito, nadie se preocupaba de si este o el otro sabían leer o escribir." [1, p.9]

După cum se poate observa, utilizarea vorbirii indirecte libere are drept consecinţă „amalgamarea" planurilor naratorului şi personajelor, precum şi evitarea unei eventuale monotonii cauzate de repetarea conjuncţiei subordonatoare. Este clar că uneori vocea naratorului predomină asupra vocii personajului, care este abia sesizabilă; alteori, naratorul şi personajul participă pe picior de egalitate la expunerea faptelor, iar în al treilea caz, cuvintele personajului apar neutralizate, aşa încât prezenţa stilului indirect liber poate fi pusă la îndoială.

Aşadar, devine evident faptul că pentru Miguel Delibes este deosebit de important modul în care se narează sau, mai bine zis, modul în care istoria se transformă în discurs. În felul acesta, identificăm în cadrul romanului mai multe voci narative, şi anume: cea a naratorului-martor, precum şi vocile personajelor. Acest narator extern omniscient este în permanenţă pe punctul de a se identifica cu materia narată, deoarece pare a fi perfect documentat şi informat cu privire la cele relatate în deplină cunoştinţă de cauză. În calitate de argument pentru cele expuse mai sus vom semnala utilizarea persoanei a treia şi descrierile minuţioase care vizează peisaje, aspecte fizice şi morale, stări psihologice etc.: "*…y en estos casos, y en otros semejantes, doña Purita entornaba lánguidamente sus ojos negros de rímel, se volvía hacia el señorito Iván y le rozaba con la punta de su nariz respingona el lóbulo de la oreja, y el señorito Iván se inclinaba sobre ella y se asomaba descaradamente al hermoso abismo de su escote…*" [1, p.52]; "*... pero el Azarías era diligente y aplicado y, mañana tras mañana, volvía de los encinares con dos cubos cargados de cagarrutas, de tal forma que, al cabo de unas semanas, las flores de los arriates emergían de unos cónicos montículos de escíbalos, negros como pequeños volcanes,…*" [1, p.70]; "*…y de ahí sus conversaciones con el Ivancito, que el niño empezó bien tierno con la caza, una chaladura, gangas en julio, en la charca o los revolcaderos, codorniz en agosto, en los rastrojos, tórtolas en septiembre, de retirada, en los pasos de los encinares, perdices en octubre en las labores y el monte bajo…*" [1, p.93].

Totodată, e cazul să ne referim în acest context şi la abundenţa „dialogurilor" mai puţin tradiţionale, prezenţa cărora caracterizează întregul roman. Faptul că dialogurile sunt mai puţin tradiţionale se explică prin aceeaşi punctuaţie specifică la care ne-am referit anterior. Pentru a distinge grafic cuvintele naratorului de spusele personajelor, primele se situează în extrema stângă a paginii: "*la milana está enferma, señorito, te tiene calentura,*

le informó,

y el señorito,

¡qué le vamos a hacer, Azarías! está vieja ya, habrá que buscar un pollo nuevo,

y el Azarías desolado,

pero es la milana, señorito,

y el señorito, los ojos adormilados,

¿y dime tú, que lo mismo da un pájaro que otro?..." [1, p.23]

Sporadic, atestăm verbe *dicendi*, al căror număr este destul de limitat şi prea puţin variat (*decir, comentar, informar, musitar, agregar, vocear*):

¿de dónde te vienes, di?,

y el Azarías sonreía tenuemente, como un chiquillo cogido en falta, y,
de correr el cárabo, que yo digo,
decía,
y ella comentaba,
¡Jesús qué juegos!, te has puesto la cara como un Santo Cristo,… [1, p.21]
¡te voy a enseñar modales a ti!
voceaba,
y ella, se detenía frente a él, cesaba de cantar y le miraba a los ojos firme, desafiante…[1, p.53]

Însă, în majoritatea cazurilor, verbele declarative sunt suspendate totalmente, fapt ce imprimă dialogului un pronunțat caracter colocvial, precum şi senzația de realism:

y Paco, el Bajo,
cómo no me voy a dar cuenta, señorito Iván, lo ve un ciego,
y el señorito Iván,
nunca fue un gran matador, pero yerra demasiado para ser normal, algo le sucede a este zoquete,
y Paco, el Bajo
eso no, esto de la caza es una lotería, hoy bien y mañana mal, ya se sabe,… [1, p.55]

Eterogenitatea vocilor implică mai multe consecințe de ordin stilistic, una dintre cele mai semnificative fiind varietatea registrelor care oscilează între cult, colocvial şi vulgar, în funcție de aspectul care pretinde a fi scos în evidență. Astfel, registrul cult devine dominant atunci când se impune în prim-plan vocea naratorului. Alternarea fragmentelor narative şi descriptive se caracterizează prin utilizarea abundentă a figurilor de stil care creează o atmosferă bogată în sugestii prin nealterarea normelor gramaticale (morfologice şi sintactice), prin selectarea adecvată a vocabularului şi, bineînțeles, prin coeziune şi coerență: "…*y fue ella, entonces, la Régula, y se comió a besos el anillo pastoral, mientras el Obispo sonreía y apartaba la mano discretamente, y, azorado, atravesaba los arriates restallantes de flores y penetraba en la Casa Grande, entre las reverencias de los porqueros y los gañanes y, al día siguiente, se celebró la fiesta por todo lo alto, y, después de la ceremonia religiosa en la pequeña capilla, el personal se reunió en la corralada, a comer chocolate con migas*…" [1, p.48]

Limbajului colocvial îi sunt rezervate spații destul de extinse, grație numărului impunător de personaje care interacționează verbal în cadrul numeroaselor dialoguri (el Azarías, Paco, el Bajo, la Régula, Nieves etc.). Trăsături distinctive ale acestuia devin: caracterul afectiv exprimat prin folosirea frecventă a interjecțiilor (*uuuuuh, ay, eh* etc.), a vocativelor (*zorra, niña, señorito, maricón* etc.), selectarea vocabularului pertinent: "…*le gustaba adelantar a uno en la Raya de lo de Abendújar por si las moscas y a Paco, el Bajo, como quien dice, le tocó la china y no es que le incomodase por él, que a él, al fin y a cabo, lo mismo le daba un sitio que otro, pero si por los muchachos, a ver, por la escuela, que con la Charito, la Niña Chica, tenían bastante y le decían la Niña Chica a la Charito*…" [1, p.33] etc.

În majoritatea cazurilor, este evidentă simpatia autorului față de aceste personaje naive, obediente şi istovite de munca dură care niciodată nu ajunge să fie apreciată la justa ei valoare. De asemenea, datorită încorporării registrului colocvial, se reuşeşte o caracterizare complexă a acestora: "...*se sentaba en el suelo y se ponía a contar los tapones de las válvulas de la caja,*
uno, dos, tres, cuatro, cinco…
hasta llegar a once, y, entonces decía,
cuarenta y tres, cuarenta y cuatro y cuarenta y cinco,..." [1, p.17]
"…*¿qué fue del Ireneo, Azarías?"*
y el Azarías alzaba los hombros,
se murió, Franco lo mandó al cielo,
y ellos, como si fuera la primera vez que se lo preguntaban,
¿y cuándo fue eso, Azarías, cuándo fue eso?
hace mucho tiempo, cuando los moros,…" [1, p.75]

Paralel cu o altă serie întreagă de particularități tipice pentru fenomenul în discuție (queísmo ("…*¡ay Virgen, qué calentura!, y que no corre una miaja de brisa ni de día ni de noche,…*" [1, p.39], laísmo ("…*ae, déjala que vuele, Dios la dio alas para volar, ¿no lo comprendes*?" [1, p.82], folosirea numelor proprii cu articol hotărât (*el Azarías, la Charito*), a numelor proprii însoțite de poreclă (*Paco, el Bajo, Pedro, el Périto,*

Dacio, el Porquero etc.), alterarea ordinii pronumelor ("…*para que no me se agrieten*" [1, p.72], diminutivelor, forma sincopată *aé* (¡*a ver*!) cu care la Régula începe fiecare replică etc.), se conturează încă o trăsătură distinctivă a acestor persoane, şi anume: servilismul, slugărnicia sau dorinţa de a îndeplini poruncile stăpânilor cu o resemnare absolută, nefiind în stare să conştientizeze faptul că sunt umiliţi şi maltrataţi.

Pe baza celor expuse mai sus se poate constata, de asemenea, o puternică relaţie de contrast care se stabileşte între stăpâni şi servitori şi se manifestă pe durata întregului roman. Aceasta se fundamentează pe o lipsă totală de asemănare, pe o nepotrivire sau dezacord, sesizând contradicţiile din viaţa socială, psihologică, morală, bunăstare: "…*pero la Nieves no pudo asistir porque andaba sirviendo a los invitados en la Casa Grande, y lo hacía con gran propiedad, que retiraba los platos sucios con la mano izquierda y los renovaba con la derecha, y a la hora de ofrecer las fuentes se inclinaba levemente sobre el hombro del comensal*…" [1, p.48]… "…*el Carlos Alberto, tan rubio, tan majo, con su traje blanco de marinero, y su rosario blanco y su misalito blanco, de manera que, al servirle, le sonreía extasiada, como si sonriera a un arcángel…*" [1, p.50]… "…*y ya en el Land Rover marrón, el señorito Iván, taciturno y silencioso, encendía cigarrillos todo el tiempo….*" [1, p.141]... "*...ae, don Pedro, ya sabe que yo de eso no entiendo, el coche azul traía, ¿le basta?*

el Mercedes,

ratificó don Pedro,..." [1, p.157]… "…*y el Azarías vagaba de un lado a otro, los remendados pantalones de pana por las corvas, la bragueta sin botones, rutando con los pies descalzos*…" [1, p.9]. Contrastul semnalat pare a fi omniprezent, deoarece poate fi dedus atât din fragmentele narativ-descriptive, cât şi din cele dialogate, iar confruntarea dintre aceste două „grupuri" de personaje constituie forţa motrice a conflictului.

Revenind la dialog, e cazul să menţionăm, în cele din urmă, prezenţa argoului care reprezintă un mijloc de reflectare a mediului, dar şi o modalitate de a caracteriza personajele într-o lumină negativă. De cele mai multe ori, exprimarea argotică aparţine „stăpânilor" şi se actualizează în cadrul dialogurilor care surprind complexitatea stărilor sufleteşti de furie, ură, dispreţ. "*...¿qué te pasa ahora, Paco, coño? ya es mucha mariconería esto, ¿no te parece?*

pero Paco, el Bajo insistía desde el suelo,

la pierna, señorito, se ha vuelto a tronzar el hueso…" [1, p.140]

Astfel, autorul apelează la argou, indispensabil în contextul prezentat, datorită funcţiei duble a acestuia: de instrument de comunicare a personajelor şi ca modalitate de caracterizare a acestora. Norma standard este încălcată în mod intenţionat producându-se în felul acesta un contrast evident faţă de utilizarea limbajului cult. În acelaşi timp, atestăm un plus de afectivitate care i se imprimă conţinutului. "…*¡otro maricón a criar! vociferaba el señorito Iván*…" [1, p.127]

Evident, discursul reprezentanţilor înaltei societăţi se exprimă sporadic şi prin resurse relativ neutre tipice pentru un limbaj cult; însă, în aceste cazuri, autorul sugerează într-o manieră extrem de delicată falsitatea şi ipocrizia cu care a fost rostit, recurgând la succinte comentarii care au menirea de a revela acest fapt. "…*y la señora recorría lentamente el pequeño jardín, los rincones de la corralada con mirada inquisitiva y, al terminar, subía a la Casa Grande, e iba llamando a todos a la Sala del Espejo, uno por uno [...], les sonreía con una sonrisa amarilla, distante, y les entregaba en mano una reluciente moneda de diez duros,*

toma, para que celebréis en casa mi visita…" [1, p.108]

Pe durata celor şase capitole care alcătuiesc romanul asistăm la prezentarea detaliată a vieţii în spaţiul rural, exprimată în destine omeneşti, peisaje, munci grele, obiceiuri, distracţii etc. Pentru a oferi o descriere fidelă a acestora e necesar un spirit de observaţie excepţional, de care Miguel Delibes dă dovadă neîntrerupt. Modul în care autorul reuşeşte să reproducă atmosfera de provincie este impresionant, fapt ce se datorează unui vocabular impunător pe care îl putem clasifica convenţional în mai multe câmpuri semantice (lumea vegetală: *geranios, sauces, madroños, tamujos, piornos, alcornoques, encina, emparrado, chaparros* etc.; păsări şi animale: *grajetas, pavos, perdices, pitorras, tórtolas, cárabo, búho, milana, gorrión, corneja, perros* etc.; vânătoare: *batida, tollo, repollarse, amonar, apeonar,* "*al aguardo", cartuchos* etc.; ocupaţii: *pastores, porqueros, gañanes, guardas* etc.). Semnificaţia acestui vocabular poate prezenta dificultăţi pentru cititorul nefamiliarizat cu acest mediu; Delibes, însă, îl stăpâneşte cu desăvârşire atât în cadrul fragmentelor narativ-descriptive, cât şi al celor dialogate.

În final, putem conchide că romanul "Los santos inocentes" a fost recunoscut unanim ca o operă emoţionantă cu o forţă dramatică maximă, dar şi cu un puternic impact social. Deşi poate părea exagerat de pronunţată

divizarea personajelor în pozitive şi negative (buni şi răi, stăpâni şi servitori), Delibes se vede nevoit să accentueze contrastele pentru a se face auzit în dorinţa sa de a efectua o schimbare. Totodată, succesul romanului se datorează încorporării tehnicilor narative noi, pe care Miguel Delibes le posedă perfect, fapt ce confirmă încă o dată talentul unui prozator neîntrecut.

Bibliografie:

1. DELIBES, M. *Los santos inocentes*. Barcelona: Planeta, 1998.
2. MANCAŞ, M. *Stilul indirect liber în româna literară*. Bucureşti: Editura Didactică şi Pedagogică, 1972.
3. REYES, G. *Cómo escribir bien en español*. Madrid: Arco Libros, 2008.
4. SERRA MARTÍNEZ, E., OTÓN SOBRINO, A. *Introducción a la literatura española contemporánea a través del comentario de textos*. Madrid: Editorial Edinumen, 1986.

Prezentat la 14.09.2015

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Științe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.83-86

К ВОПРОСУ О ГЕНЕЗИСЕ ЭСТЕТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ СЕРГЕЯ ЕСЕНИНА

Владимир НОСОВ

Молдавский государственный университет

Эстетические взгляды Сергея Есенина формировались на протяжении всей его недолгой, но яркой творческой жизни. В юности он находился под влиянием народных песен; в его ранних стихах сильны религиозные мотивы. Он учился у Клюева, прошёл школу имажинизма и выстроил свою систему взглядов на литературу и искусство.
Ключевые слова: *эстетические взгляды, народные песни, Клюев, имажинизм.*

TO A QUESTION ABOUT THE GENESIS OF SERGEI YESENIN'S AESTHETIC VIEWS
Sergei Yesenin's aesthetic views formed through whole his bright, but very short creative life. In his youth he was in influence of popular songs, in his early poetry are strong religious motives. He was pupil of Kluev, went through the school of imagism, and build his own system of views on literature and art.
Keywords: *aesthetic views, popular songs, Kluev, imagism.*

Известно, что Есенин приехал в Петроград в марте 1915 года, где спустя несколько месяцев познакомился с Клюевым. В своей автобиографии он писал: «Городецкий меня свёл с Клюевым, о котором я раньше не слыхал ни слова. С Клюевым у нас завязалась при всей нашей внутренней распре большая дружба» [4, с.9]. Правда, Горький свою первую встречу с Есениным относил к 1914 году и указывал на присутствие Клюева. «Есенин вызвал у меня неяркое впечатленье скромного и несколько растерявшегося мальчика, который сам чувствует, что не место ему в огромном Петербурге» [1, с.62]. Начался штурм литературного Олимпа. Появление в светских салонах в «голубой рубашке, в поддёвке и сапогах с набором» произвело некоторое впечатление. Тот же Горький в одном из писем Роллану отмечал, что «город встретил его (Есенина, - В.Н.) с тем восхищением, как обжора встречает землянику в январе». Молодого поэта хвалили, задабривали, в нём хотели видеть некий символ крестьянской Руси. Он это понял и успешно играл роль то ли нестеровского отрока, то ли послушника, притворялся «тем самым сусальным пареньком, какого хотели в нём видеть литературные гурманы и ревнители официального народничества», – писал его современник К.Зелинский.

Сориентироваться во всём многоцветии литературной жизни тех лет было очень непросто, ближе всех ему оказался Клюев. Несмотря на ряд противоречий, недопонимание, ревнивое отношение к творчеству друг друга, их многое объединяло: происхождение, метафизика, глубокое знание народной лексики. Беседы с Клюевым во многом подвигли Есенина к написанию «Ключей Марии» – художественно-философского трактата, в концентрированном виде вобравшего взгляды поэта на мир, на человека, на искусство. Несмотря на «дружбу-вражду», Есенин и Клюев были единомышленниками. Близость их стихов была очевидна. «Но и тогда было в есенинской поэзии нечто, составлявшее между нею и Клюевым решительную грань, – писал К.Зелинский. – Клюев словно застыл в молитвенном созерцании, Есенин «купается» в радости поэтических сравнений и метафор, в земной радости самого искусства. Клюев – весь в прошлом, Есенин – шёл вперёд» [5, с.22]. Тем не менее Есенин не без основания называл Клюева своим учителем. Играть роль и ублажать слух своих столичных покровителей надоело, да и интерес с их стороны вскоре остыл. В своём Дневнике Зинаида Гиппиус отметила двух поэтов «из народа»: «1-й старше, друг Блока, какой-то сектант, 2-й молодой парень, глупый, но не без дарования». Это дарование с каждым годом становилось всё ярче, всё выразительнее. Нет в русской поэзии другого такого художника, который бы так искренно, так выразительно и трогательно признавался в любви к родному краю. Воспитываясь в семье деда, человека по тем временам достаточно образованного, Есенин рано успел прочитать все книги, которые были в доме, внимательно слушал рассказы странников, останавливавшихся у них на ночлег, запомнил множество песен и частушек, звучавших на народных гуляниях. «Есенин принёс в литературу образы родных полей, язык народа, его песен, – писал К. Зелинский. – Непосредственная связь с народной песней, а отсюда и традиции



Кольцова, которого Есенин называл одним из своих учителей, – очевидна. Кольцовское у Есенина во всём облике и лексике его стихов песенного склада…» [5, с.22]. Сам поэт не раз признавал религиозность своих ранних стихотворений, но вкладывал в эту религиозность некий иной смысл. Это была скорее попытка призыва к людям жить по нормам христианской морали, любить землю свою, возлюбить ближнего. Часто он обращается к сказовым формам повествования. Форма сказа, восходившая к приёмам народно-поэтического творчества, к стилизации, представлялась некоторым художникам чрезвычайно удобной, когда хотелось вести повествование от первого лица, сохранить черты того или иного говора. «Установка делалась не на живую современную речь, – писал один из критиков 20-х годов, – а на устные или письменные памятки старинного творчества…» [3, с.7].

Привязанность к народным верованиям и преданиям – «преданиям старины глубокой», способствовала интересу поэта к мифу, к мифотворчеству, к истории. Осенью 1918 года им был написан трактат, в котором он попытался объяснить, на чём основывается его творчество. Это «Ключи Марии». Поэт рассуждает об орнаменте, называя его музыкой. «Самой первою и главною отраслью нашего искусства с тех пор, как мы начинаем себя помнить, был и есть орнамент. Но просматривая и строго вглядываясь во все исследования специалистов из этой области, мы не встречаем почти ни единого указания на то, что он существовал раньше, гораздо раньше приплытия к нашему берегу миссионеров из Греции» [4, с.28]. Сам поэт неоднократно ссылается на труды известных учёных: А.Афанасьева, Ф.И. Буслаева, на работы Д.А. Ровинского, исследовавших истоки, происхождение русского искусства. Эти учёные много рассуждали о самобытности русской культуры, но и отмечали при этом многочисленные влияния, связанные с культурой Европы и Азии. Есенин видел истоки культуры народа в его творчестве. Рассуждая об «идее скачков» в развитии искусства, В.Шкловский в те же годы писал: «В истории искусств есть одна очень важная черта: наследование старшинства переходит не от отца к старшему сыну, а от дяди к племяннику» [9], имея в виду, например, что лирика средневековья никогда не наследовала классические традиции, а шла от народной песни, которая сосуществовала с классической поэзией, независимо от неё. «Ключи Марии» стали попыткой осознания своего пути в литературе, в поэзии. Есенин не принимал шумный, говорливый Пролеткульт, ко всем поэтическим течениям начала XX века относился с известной долей иронии и скептицизма, хотя не скрывал своих симпатий к Блоку и Брюсову. Он категорически не принимал футуризм, называл его «бессильным», критиковал за его урбанизм. По Есенину начало всех начал – народная мудрость и естественное стремление к красоте, явившее себя в народном творчестве. Есенин выстраивает целую систему символов, посредством которых народ высказывал своё отношение к миру. «Изба простолюдина – это символ понятий и отношений к миру, выработанных ещё до него его отцами и предками»…, «красный угол в избе есть уподобление заре, потолок – небесному своду», «коньки на крышах, петухи на ставнях, голуби на князьке крыльца, цветы на постельном белье вместе с полотенцами носят непростой характер узоречия, это великая значная эпопея исходу мира и назначения человека» [4, с.32]. Есенин хорошо знал и высоко ценил «Слово о полку Игореве», символика вершины древнерусской литературы была для поэта образцом и для подражания, и для переосмысления. Он ставит «Слово…» в один ряд с Библией или с такими шедеврами эпического искусства, как «Илиада», «Калевала». Пленяла его и удивительная образность «Слова…».

Особое место в трактате «Ключи Марии» занимает образ дерева как символа процветания и увядания, как символа вечной красоты и гармонии. Клёны, берёзы, липы стали неотъемлемой частью поэтики Есенина. «Всё от древа – вот религия мысли нашего народа» [4, с.31]. Этот образ стал неотъемлемой частью эстетики поэта. Ещё в 1910 году подросток Есенин писал:

Там, где капустные грядки
Красной водой поливает восход,
Клененочек маленький матке
Зелёное вымя сосёт.

А незадолго до смерти, в 1925 году, в поэме «Чёрный человек» мы читаем:

Вся равнина покрыта
Сыпучей и мягкой извёсткой,
И деревья, как всадники,
Съехались в нашем саду.

Есенин по-своему интерпретирует миф о «древе жизни» – он получает у поэта новые пространственные и временные характеристики. Знаменитое гётевское «Древо жизни вечно зеленеет» представляется ему моделью будущего: «Когда народы, распри позабыв, в единую семью соединятся». Для этого только надо подобрать ключи – ключи Марии, или ключи души. Есенин «обобщил теоретически не только свой личный художественный опыт, но и опыт народной поэзии» [2, с.113]. Последний остался его постоянным ориентиром во времени и пространстве художественных исканий. Очередным этапом этих поисков стал приход к имажинистам. Это поэтическое течение, как говорят иногда, возникло ниоткуда и исчезло в никуда. Группа поэтов и художников объединилась в некое творческое содружество, провозгласившее себя очередными новаторами. Новаторство это заключалось в утверждении примата образа, в «поедании образом смысла». Один из основоположников течения В.Шершеневич называл стихотворение «волной образов». В 1919 году к группе примыкает Есенин. Выступления в открытом ими кафе «Стойло Пегаса», поездки по стране вызвали поначалу интерес у любителей поэзии. Во многом благодаря Сергею Есенину. В журнале «Серена» (№ 4–5, Воронеж) в отделе «Новое в искусстве» была напечатана декларация имажинистов, подписанная поэтами С.Есениным, Р.Ивневым, А.Мариенгофом, В.Шершеневичем, художниками Б.Эрдманом, Г.Якуловым. Из декларации: «Скончался младенец, горластый парень десяти лет отроду (родился в 1909 – умер в 1919). Издох футуризм. Давайте грянем дружнее: футуризму и футурю смерть. Академизм футуристических догматов, как вата, затыкает уши всему молодому. От футуризма тускнеет жизнь. О, не радуйтесь, лысые символисты, и вы, трогательно-наивные пассеисты. Не назад от футуризма, а через его труп вперёд и вперёд, левей и левей кличем мы» [8, с.706].

Увлечение имажинизмом было недолгим, как и влияние его на поэта. Ю.Тынянов в статье «Промежуток» (1924 год) отмечал: «В сущности, Есенин вовсе не был силён ни новизной, ни левизной, ни самостоятельностью. Самое неубедительное родство у него – с имажинистами, которые, впрочем, тоже не были ни новы, ни самостоятельны, да и существовали ли – неизвестно. Силён он был эмоциональным тоном своей лирики. Наивная, исконная и потому необычайно живучая стиховая эмоция – вот на что опирается Есенин. Всё поэтическое дело Есенина – это непрерывное искание украшений для этой голой эмоции. Сначала церковно-славянизмы, старательно выдержанный деревенский налёт и столь традиционный «мужицкий Христос»; потом – бранные слова из практики имажинистов, которые были таким же, в сущности, украшением для есенинской эмоции, как и церковно-славянизмы» [7, с.402]. Ю.Тынянов обратил внимание, что стихи, написанные в этот период, опираются на «сильную, исконную эмоцию». На первое место выходят не стихи, а личность их автора, автор сам по себе становится «литературным фактом» «примитивной эмоциональной силой, почти назойливой непосредственностью своей литературной личности Есенин затушёвывал литературность своих стихов» [7, с.403].

В литературоведении долго не утихали споры о том, так был ли имажинизм Есенина шагом вперёд, или наоборот. Особенно бурно ещё при жизни поэта обсуждался цикл «Москва кабацкая», ставший, по мнению некоторых критиков, венцом Есенина-имажиниста. А.Воронский, В.Киршон по-разному оценили цикл. Один утверждал, что стихи полны упаднических настроений, тоски, безысходности, другой увидел в них «тоску по деревне, тоску по земле». А ведь, в сущности, оба были правы. Но тезис об упадничестве был подхвачен Н.Бухариным, увидевшим в стихах ещё и «поэтизацию хулиганства». В феврале 1927 года в Комакадемии прошёл диспут на тему «Упадничество и есенинщина». В нём приняли участие А.В. Луначарский, писатели, критики, студенты, рабочие. Луначарский, говоря о сложном, порой противоречивом пути поэта, объяснял, что не нужно отождествлять Есенина и есенинщину, что «одним из самых крупных борцов против есенинщины должен явиться сам Есенин» [6, с.346].

Расставшись с имажинизмом, с его западническими умонастроениями, с отрицанием национального искусства, поэзии, Есенин всё больше, как он сам признавался, тяготеет к русской национальной традиции, к традиции русской классической поэзии, и в первую очередь – Пушкина. «В смысле формального развития, теперь меня тянет всё больше к Пушкину», – писал он в автобиографии. Но его роднило с Пушкиным значительно большее – темы, идеи, настроения, «светлая печаль» лирических стихотворений и большая, трепетная любовь к Родине. Этой любовью, этой нежностью пропитаны почти все его стихотворения, на этой любви замешана вся его эстетика. Любовь к Родине у поэта – это не только поля, леса, пригорки, деревенский уклад и деревенский дом с резными ставнями. Есенин аккумулирует такие слова, говоря о любви к матери, к сёстрам, любимой женщине, которые вызывают

сопереживание, сочувствие, сопредельное ощущение глубокого откровения. «Милая, добрая, старая, нежная», пишет он матери; «я красивых таких не видел», «ты – моё васильковое слово» – обращается он к сестре; «руки милой – пара лебедей», «та, что всех безмолвней и грустней» – о любимой. Поэт не скупится на эпитеты, в гармонии его стихотворных строк они становятся осязаемы и предельно доступны.

«Есенин слагал острые песни "хулигана" и придавал свою неповторимую, есенинскую напевность озорным звукам кабацкой Москвы. Он нередко кичился резким жестом, грубым словом. Но подо всем этим трепетала совсем особая нежность неогражденной, незащищенной души», – писал Лев Троцкий в газете «Правда» в феврале 1926 года.

Есенин постоянно находился в поиске. Иногда он не столько продолжал традиции своих предшественников, сколько отталкивался от них, постоянно находя что-то новое и оригинальное. Художественный мир поэта при всех замечательных изысканиях исследователей остаётся широким полем для открытий, поисков и находок.

Библиография:

1. ГОРЬКИЙ, М. *Сергей Есенин*. Полное собрание сочинений худ.произв.: В двадцати пяти томах. Москва, 1974, т.20, с.62.
2. ДЕМЕНТЬЕВ, В. *Мир поэта*. Москва, 1980, с.113.
3. ДРУЗИН, В. *Стиль современной литературы*. Ленинград, 1929, с.7.
4. ЕСЕНИН, С. *Собрание сочинений*: В пяти томах. Москва, 1962, т.5, с.9.
5. ЗЕЛИНСКИЙ, К. Сергей Александрович Есенин. Критико-биографический очерк. В кн.: *Сергей Есенин*. Собрание сочинений: В пяти томах. Том 1, с.22.
6. ЛУНАЧАРСКИЙ, А.В. *Собрание сочинений*: В восьми томах. Москва, 1964, т.2, с.346.
7. ТЫНЯНОВ, Юрий. *История литературы. Критика*. СПб., 2001, с.402.
8. «Хроника литературной жизни» 1919. В кн.: *История русской советской литературы*: В 4-х томах. Москва, 1967, т.1, с.706.
9. ШКЛОВСКИЙ, В. О кинематографе. В: *Искусство коммуны,* 1919, 23 февраля.

Prezentat la 30.04.2015

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Științe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.87-90

REALIZAREA CATEGORIEI COERENȚEI ÎN SCRIEREA ACADEMICĂ A STUDENȚILOR

Elena VARZARI

Universitatea de Stat din Moldova

În baza unui corpus constituit din texte științifice scrise de studenți, am analizat mai multe tipuri de greşeli de coerență. În abordarea noastră am utilizat idei şi sugestii oferite de lingvistica textului, bazându-ne în special pe şcoala lingvistică franceză şi pe metaregulile de coerență pe care ea le propune.
Cuvinte-cheie: *coerență, coeziune, unitate semantică, discurs ştiințific, categorie a textului.*

ACHIEVING THE CATEGORY OF COHERENCE IN STUDENTS' ACADEMIC WRITINGS

Based on a corpus consisting of scientific texts written by students, we have analyzed several types of consistency errors. In our approach we used the ideas and suggestions offered by text linguistics, based mainly on French school of linguistics and its consistency meta-rules.
Keywords: *coherence, cohesion, semantic unity, scientific discourse, text category.*

Formarea competențelor personale şi profesionale ale studenților presupune şi dobândirea unor deprinderi ale scrierii coerente academice, prin care să se comunice idei şi soluții, viziuni proprii, să se reflecteze asupra unor aspecte legate de domeniul de specializare etc. Complexitatea problemelor pe care o implică învățarea scrierii ştiințifice coerente nu trebuie neglijată la niciuna dintre treptele de studiu, nici măcar la cea universitară. Astăzi însă, aşa cum bine observă A.Şerbănescu, continuă să se facă apel la „o serie de cunoştințe latente, preteoretice", chiar dacă se ştie că „orice text este rezultatul aplicării unor reguli ce depăşesc cu mult limitele gramaticalității, ale corectitudinii" [8, p.15].

De câteva decenii în lingvistică s-a conturat un nou domeniu (numit gramatica textului, sintaxa textului, lingvistica textului), în care se cercetează calitățile sintactice, semantice şi pragmatice pe care trebuie să le aibă un text, caracteristicile tipologice care fac o secvență de unități să fie considerată, de emițător şi de receptor, drept text, principiile de organizare şi funcționare a textului şi alte chestiuni legate de studierea textului care nu pot să nu-şi găsească aplicare şi în activitatea didactică.

În linii mari, teoriile existente în diferite tradiții lingvistice converg spre ideea că pentru delimitarea drept text a unei secvențe frastice rețin atenția, în primul rând, aspectele legate de coerență. A se vedea în acest sens definițiile care apar în lucrările de specialitate pentru termenul de text: „Configurație lingvistică alcătuită dintr-o secvență de unități … coerente din punct de vedere sintactico-semantic şi actualizate prin uz în procesul comunicării scrise sau orale" [2, p.536]; „Textul apare ca o suită de fraze supusă principiului ordinii, iar proprietățile caracteristice ale textului se situează la nivel semantic. … Cel mai important criteriu în diferențierea textelor este conținutul tematic; altfel spus, pentru a forma o unitate de sens, textul trebuie să fie coerent" [6, p.73-74] ş.a.

Dat fiind importanța care i se acordă, coerența („unul dintre principiile de bază ale textualității şi pârghia de bază a semiozei textuale" [9, p.119]) a devenit unul dintre conceptele cele mai des vehiculate în analiza textologică, chiar dacă asupra lui nu există unitate de păreri. A.Stoichițoiu-Ichim, la o prezentare a problemei, constată, *grosso modo*, că două ar fi abordările principale: în lucrările mai vechi noțiunea de coerență se include în cea de coeziune sau nu se distinge de aceasta, iar în cele mai noi, unde cei doi termeni sunt departajați, coerența fie că e definită sub aspect semantic („ansamblu de trăsături care asigură unitatea semantică a unui set de propoziții/fraze, astfel încât ele să formeze un tot unitar din punctul de vedere al semnificației"), fie că este înțeleasă ca un fenomen de natură pragmatică sau semantico-pragmatică, cu funcții textual-discursive decisive, care se atribuie domeniului conexiunilor implicite [7]. Totuşi, în anumite scopuri, incluziunea coerență–coeziune se admite şi în lucrările mai recente (a se vedea, bunăoară, lingvistica rusească, unde se discută în contradictoriu referitor la un termen cum este *связность текста*, care în mai multe interpretări se suprapune peste dihotomia coerență–coeziune).



Pentru studiul nostru este relevantă observaţia lui Van Dijk [apud 1], potrivit căruia coerenţa este o proprietate care face ca fiecare frază într-un text să fie interpretată prin raportare la celelalte fraze, bazându-se pe sensul propoziţiilor aflate în conexiune sau pe cunoştinţele despre lume ale cititorului. Pe aceeaşi poziţie se situează D.Rovenţa-Frumuşani [6, p.98], care defineşte coerenţa „drept proprietate de corelare a enunţurilor, de ordonare logică … şi de integrare a sensurilor locale într-un sens global". Preluăm aici şi raţionamentul lui Janos Petofi [apud 5, p.54] că „un text nu are sens decât în interacţiunea cunoştinţelor prezentate de text cu ceea ce oamenii ştiu despre lume".

Din cele expuse *supra* reţinem că, în general, coerenţa este pusă în relaţie cu un concept ca globalitatea, *id est* perceperea textului ca un tot unitar. Or, globalitatea implică, în primul rând, „lumea textului" (macrostructura discursivă, dacă e să folosim termenul lui Kintsch şi Van Dijk), iar, în al doilea rând, cunoştinţele şi competenţele socioculturale deţinute de receptor (corelează în terminologia lui Van Dijk cu superstructura textuală ce nu se mai limitează la relaţii semantice, ci recurge la scheme ce determină tipologia textului). Aceste cunoştinţe şi competenţe îi permit să perceapă implicitul enunţurilor / implicatura, elipsa discursivă, subtextul etc.

Globalitatea textuală este probată printr-un proces de comprimare a informaţiei semantice, care nu se rezumă însă la un proces de reducere mecanică a enunţurilor. Comprimarea serveşte drept criteriu de verificare a coerenţei textului: „Poate fi considerat coerent acel text care, odată cu trecerea la trepte de compresie semantică tot mai «profunde», îşi păstrează pentru receptor de fiecare dată echivalenţa semantică… De fapt, este perceput doar acel text al cărui conţinut se pretează unei exprimări oricât de concise" [10, p.29].

Aşa cum demonstrează materialul faptic pe care îl avem la dispoziţie (precizăm că pentru exemplificare am utilizat răspunsurile la evaluări curente ale studenţilor de la Litere), supuse unui exerciţiu de compresie sau de reducere semantică, mai multe dintre texte nu corespund unei asemenea cerinţe. Pe de o parte, am înregistrat texte ce pot fi rezumate la o singură frază integratoare, dar ele nu ţin seama de unul dintre principiile discursive generale – legea informativităţii, care exclude că se poate vorbi fără a spune nimic şi care nu admite să se spună ceea ce receptorul deja ştie. Cf.: În una din lucrările examinate, răspunsul studentului, care începe cu propoziţia „Cosmogonia are la bază apariţia lumii", se reduce numai la conţinutul exprimat aici, iar întregul text nu reprezintă decât o reluare a informaţiei prin raportare explicită la această expresie rezumativă, fără a aduce un plus informaţional („Ideile cosmogonice ţin de apariţia lumii…", „Ea descrie apariţia pământului…"). Fireşte, nici modalitatea auctorială, o altă categorie comunicativ-semantică a textului care poate stabili coerenţa unităţilor textuale, nu se face aici prezentă. Problema încălcării coerenţei modale este actuală, mai ales, în textele argumentative, printre alte abateri curente aici numărându-se: reluarea aceluiaşi argument sau a aceleiaşi premise, concluzii în diferite reformulări; crearea unui contrast semantic prin negarea propriei informaţii exprimate anterior (a se vedea exemplul: „Rolul substratului şi al superstratului la formarea limbii române a fost esenţial, deoarece fiecare şi-a lăsat amprenta asupra lexicului românesc. Mai puţin esenţială a fost influenţa elementului autohton [al substratului] de la care în lexicul românesc actual s-a păstrat doar 1%", unde în fraza a doua se neagă conţinutul primei fraze despre rolul esenţial al substratului).

Pe de altă parte, operaţia de integrare a propoziţiilor eşuează în scrierile academice studenţeşti odată cu nerespectarea unei coerenţe globale (neliniare, verticale), care reuneşte unităţi de la diferite niveluri ale textului academic: titlu–introducere–text de bază–citate–inserţii metatextuale–exemple–concluzii etc.

Astfel, fiind solicitaţi să explice în 10–15 enunţuri specificul formării articolului românesc, unii studenţi s-au limitat la comentarea exemplelor, alţii la o expunere telegrafică sub formă de teze. Într-un alt caz, la cererea de a descrie printr-un text de cel mult 10 enunţuri perioadele de formare a limbii române literare, au fost prezentate idei disparate, redate prin secvenţe discontinue, fără stabilirea unei conexiuni logico-semantice la nivel transfrastic şi interfrastic, făcând astfel ca elementele lumii textuale să nu fie compatibile între ele şi nici accesibile receptorului. Cf. un fragment dintr-o asemenea lucrare: „Apare Letopiseţul Ţării Moldovei. Caracterul latin transpare în sintaxa textelor Dimitrie Cantemir şi scrierile sale. În perioada modernă se produce relatinizarea limbii române cu ajutorul...". Evident că în asemenea situaţii organizarea conţinutului şi cea comunicativă nu contribuie la coerenţa exprimării, iar succesiunea propoziţiilor nu este orientată funcţional spre realizarea intenţiei comunicative, ceea ce înseamnă că studentul nu conştientizează că un text coerent se bazează pe unitatea tematică, unitatea stilistică şi pe cea structurală şi nu ţine cont de faptul că elipsa discursivă are nu atât rolul de a exprima, cât de a izola. Pentru a-i învăţa cum să realizeze o conexiune implicită, studenţilor li se poate propune exersarea unor scheme de textualizare coerentă, de tipul celor elaborate în tradiţia

germană a lingvisticii textului, pe care la discursul ştiinţific le aplică în studiul său D.Rovenţa-Frumuşani [6, p.99-101], reducându-le la cupluri converse: cauză–consecinţă, specificare–generalizare, simultaneitate–succesiune.

De observat că în expunerile citate mai sus, în care nu există o coerenţă tematică, conceptuală sau modală, mai lipseşte şi conexiunea explicită, exprimată, de regulă, prin marcatori transfrastici, pronominalizare, deictice, recurenţă, paralelism sintactic etc. Iar aceasta înseamnă că nu sunt prezente nici mărcile formale de marcare a coeziunii. Exprimarea explicită a legăturii interfrastice, transfrastice corelează şi cu utilizarea corectă a conectorilor pragmatici, în măsura în care ei au menirea să introducă informaţia nouă în ansamblul textului şi să realizeze unitatea lui semantică. Am înregistrat astfel de abateri, mai ales, în textele argumentative. Aici ele ilustrează nişte erori de logică care provoacă, în consecinţă, incoerenţa textului. Exemplificăm prin: „Ovidiu a fost exilat la Tomis şi suferea nespus de mult, căci motivul exilării nu este cunoscut nici până azi", unde intervine o deviere informaţională, ideea din propoziţia principală fiind abandonată în favoarea altora dezvoltate în continuare (referitoare la cauza exilului şi la opiniile cercetătorilor actuali). A se vedea şi exemplul: „În cartea I a „Eneidei" lui Vergiliu se descrie mânia zeiţei Iunona, deoarece Paris a fost desemnat să aleagă cea mai frumoasă zeiţă între Iunona, Minerva şi Venus", unde utilizarea conectorului „deoarece" este sugestivă pentru o întreagă clasă de greşeli, explicabile prin corelarea conectorului amintit cu un conţinut implicit (secvenţa absentă la care se face referinţă: „să descrie mânia zeiţei Iunona care se supărase, deoarece"). Reconstituirea aşa-numitului „pod semantic" este însă dificilă şi astfel coerenţa este periclitată.

În acelaşi context, amintim relaţiile referenţiale de tip endoforic (*id est* legate de contextul lingvistic) care se formează în mod firesc într-un text bine scris. Lanţurile referenţiale constituie unul dintre factorii de coerenţă a textului. „Un asemenea lanţ, menţionează autorii «Dicţionarului enciclopedic de pragmatică», este definit ca o suită de expresii ale unui text între care interpretarea stabileşte o identitate referenţială". Ei precizează însă: „Condiţia necesară pentru existenţa unui lanţ referenţial într-un text este ca expresiile să fie coreferenţiale, adică să permită desemnarea unuia şi aceluiaşi segment din realitate" [4, p.437]. Raportul de coreferinţă este asigurat prin pronominalizare, iar una din greşelile specifice corpusului studiat de noi apare din cauza ambiguităţii ce survine în urma interpretabilităţii numelui la care se referă pronumele (de exemplu, „Plaut practic creează o comedie-model pentru toţi scriitorii clasici. Dacă e să-l comparăm cu Caragiale, înţelegem din start că el doar a preluat stilul lui").

Dintr-o perspectivă în care conceptul de coerenţă îl înglobează şi pe cel de coeziune, în lingvistica franceză s-a emis ideea că prin cunoaşterea normelor de compoziţie a textului poate fi formată o competenţă textuală. M.Charolles [3] a formulat patru metareguli care permit evaluarea coerenţei unui text: repetiţie, progresie, noncontradicţie şi relaţie. Metaregula de repetiţie implică existenţa în textul coerent a unor elemente de recurenţă strictă – pronominalizări, deictice, substituţii lexicale, relaţii referenţiale. Metaregula de progresie presupune introducerea în text a unui aport semantic reînnoit constant. Pentru ilustrarea acesteia sunt elocvente modelele progresiei tematice propuse de F.Daneš. Cea de a treia regulă – de noncontradicţie – postulează că orice nouă informaţie care este introdusă în text trebuie să fie deductibilă din ocurenţa anterioară pe care nu trebuie să o contrazică. Iar regula de relaţie prevede ca cele evocate în secvenţa discursivă să fie congruente, prin congruenţă înţelegându-se relaţiile de pertinenţă, condiţie şi cauzalitate stabilite între propoziţii.

Am urmărit, în baza unui corpus constituit din texte ştiinţifice scrise de studenţii de la umanitare, mai multe tipuri de greşeli de coerenţă. Le-am putea grupa, pentru o generalizare, în două categorii: erori legate de coerenţa globală (lipsa unui plus informaţional, crearea unui contrast semantic, absenţa unei conexiuni logico-semantice la nivel inter- şi transfrastic) şi erori de coerenţă locală (utilizarea incorectă a conectorilor, interpretabilitatea referinţei pronominale) ş.a. Toate tipurile de greşeli analizate sunt determinate fie de necunoaşterea regulilor compoziţionale ale textului, fie de neconştientizarea importanţei pe care o comportă coerenţa tematică, cea modală şi cea referenţială pentru receptarea mesajului. Credem că ele ar putea fi evitate la o luare în seamă a sugestiilor care se propun la ora actuală în studiile de lingvistică textuală.

Bibliografie:

1. BEAUDET, C. Clarté, lisibilité, intelligibilité des textes: un état de la question et une proposition pédagogique. In: *Recherches en rédaction professionnelle*, vol.1, no.1, hiver 2001. Disponibil on-line pe http://acseg.univ-mrs.fr/redactologie [Accesat 01.03.2014]
2. BIDU-VRÂNCEANU, A. et al. *Dicţionar de ştiinţe ale limbii*. Bucureşti: Nemira, 2001.

3. CHAROLLES, M. Introduction aux problèmes de la cohérence des textes. En: *Langue française*, 1978, no.38.
4. MOESCHLER, J., REBOUL A. *Dicționar enciclopedic de pragmatică*. Cluj-Napoca: Echinocțiu, 1999.
5. ROŞCA, L. *Producția textului jurnalistic.* Iaşi: Polirom, 2004.
6. ROVENȚA-FRUMUŞANI, D. *Analiza discursului. Ipoteze şi ipostaze.* Bucureşti: Tritonic, 2005.
7. STOICHITOIU-ICHIM, A. *Semiotica discursului juridic.* Disponibil on-line pe http://ebooks.unibuc.ro/filologie/discurs/.htm [Accesat 01.03.2014]
8. ŞERBĂNESCU, A. *Cum se scrie un text*. Iaşi: Polirom, 2007.
9. VLAD, C. *Sensul, dimensiune esențială a textului*. Cluj-Napoca: Dacia, 1994.
10. ЛЕОНТЬЕВ, А.А. Признаки связности и цельности текста. В: *Лингвистика текста*: Материалы научной конференции. Ч. 1. Москва, 1974.

Prezentat la 18.02.2015

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Ştiinţe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.91-95

COMPLEMENTARITATEA METODELOR EXPOZITIVE ŞI A METODELOR INTERACTIVE ÎN PROCESUL DE DEZVOLTARE A EXPRIMĂRII ORALE ÎN LIMBA FRANCEZĂ CU OBIECTIVE UNIVERSITARE

Alina SLOBODANIUC

Universitatea de Stat din Moldova

Conform Cadrului European comun de referinţă pentru limbi, exprimarea orală sau producerea orală este o relaţie între emiţător-destinatar însoţită de o producere orală într-un context de comunicare dat/definit. Studiul dat încearcă să prezinte, în linii generale, exprimarea orală cu specificităţile şi formele sale caracteristice, insistând asupra practicilor de aplicare a diferitelor tehnici şi procedee didactice expozitive şi interactive, ca: expozeul, prelegerea, brainstormingul, piramida, mozaic etc., şi pe competenţele pe care studentul este motivat să le obţină.

Cuvinte-cheie: *exprimare orală, metode expozitive, metode interactive, limbă-sistem, limba franceză cu obiective universitare, competenţe, procedee.*

COMPLEMENTARITY OF EXPOSITORY AND INTERACTIVE METHODS IN THE DEVELOPMENT PROCESS OF ORAL EXPRESSION IN FRENCH FOR ACADEMIC PURPOSES

According to the Common European Framework of Reference for Languages oral expression or oral production is a relation between the transmitter and receiver accompanied by an oral production in a given/defined context. We will try to present in broad lines the oral expression, its specificity and characteristic forms, insisting on the application practices of different didactic expository and interactive techniques and procedures as the exposé , lecture, brainstorming, pyramid, mosaic and others as well as the competence the student is motivated to acquire.

Keywords: *oral expression, expository method, interactive method, French for academic purposes, competences, procedures.*

A învăţa să comunici într-o limbă străină înseamnă a reînvăţa să vorbeşti "il faut reapprendre à parler". Astfel se redescoperă calea de acces spre lume cu ajutorul altei limbi, ceea ce implică o metodologie aparte care poate să îmbunătăţească cunoştinţele deja dobândite şi să pregătească o competenţă de comunicare mai performantă pentru viitor. Lingviştii susţin că nu există limbă fără comunicare, nici comunicare fără limbă, fără o bună cunoaştere a acesteia; iată deci o funcţie dinamică a limbii. În acest context, trebuie să ne reamintim că limba străină (ca şi limba maternă, de altfel) trebuie predată şi înţeleasă sub toate cele trei aspecte ale sale:

- ✓ de construcţie identitară, o identitate individuală şi colectivă în acelaşi timp;
- ✓ de posibilitate de comunicare – cel care vorbeşte va da expresie intenţiilor sale care corespund imaginilor sale comunicative în situaţii diverse;
- ✓ de stabilire a diferitelor tipuri de discurs ce vor reflecta relaţia dintre vorbitor şi partenerul său de discuţie (şi, bineînţeles, vor reflecta şi tipul de influenţă pe care vorbitorul său va încerca să exercite).

Robert Lado susţine că „limba reprezintă o structură de comunicaţie": „Predaţi limba aşa cum este, nu cum ar trebui să fie ... lingviştii ne sesizează că formele folosite de vorbitorii nativi culţi, nu orice standard nefiresc şi închipuit, constituie un ghid pentru ceea ce este corect şi accesibil ca vorbire nativă cultural. Prin acest principiu se subînţelege că tipul de limbă care trebuie predat este cel folosit de vorbitorii nativi culţi" [6, p.34]. În aceste condiţii, pentru a obţine competenţa de comunicare/exprimare dorită, în timp relativ scurt şi cu mai puţină risipă de energie, trebuie să găsim nu doar metodele cele mai accesibile studenţilor, ci şi materialele cele mai bune.

Metodele de predare-învăţare („odos" = cale, drum; „metha" = către, spre) reprezintă căile folosite în sala de curs de către lector pentru a-i sprijini pe studenţi să descopere viaţa, lumea, ştiinţa. Ele sunt totodată modalităţile prin care se formează şi se dezvoltă priceperile, deprinderile şi capacităţile studenţilor de a acţiona asupra lucrurilor, faptelor, evenimentelor, de a folosi roadele cunoaşterii transformând exteriorul în facilităţi interioare, formându-şi caracterul profesional şi dezvoltându-şi personalitatea. Tehnic vorbind, metoda didactică cuprinde un ansamblu organizat de procedee ce sunt tehnici limitate de acţiune, detalii. Astfel, metoda

este un mod eficient de acţiune, o modalitate practică de lucru a profesorului cu elevii săi. Literatura de specialitate (I.Cerghit, S.Cristea, I.O. Pânişoară) prezintă metoda didactică ca fiind calea eficientă de organizare şi dirijare a învăţării elevului de către cadrul didactic.

Plecând de la înţelesul atribuit metodei de către Rene Descartes [8, p.52] în al său *Discurs asupra metodei*, în care aceasta este utilizată pentru „o bună conducere a raţiunii şi căutare a adevărului în ştiinţe", cât de oportun este ca studenţii să decidă prin ce metodă să însuşească noul conţinut? Eficienţa metodei didactice este relevantă în măsura în care are calităţi transformatoare, fiind înţeleasă drept modalitate folosită de profesor pentru a-i determina pe studenţi să găsească ei înşişi calea proprie de urmat în vederea construirii propriei cunoaşteri. Astfel, studentul devine conştient nu doar de conţinutul unui domeniu, ci trăieşte şi emoţia de a-l studia, motivându-şi alegerile, realizând o învăţare temeinică. Atunci când alege o metodă didactică, profesorul are în vedere realizarea unor finalităţi bine precizate, specificate şi concretizate sub formă de obiective. Metodele expozitive sunt metode de învăţământ prin care profesorul transmite cunoştinţe folosind limbajul oral, într-o organizare caracterizată prin densitate mare de informaţii, rigoare, coerenţă şi fluenţă, făcând evidente şi explicite teorii-legi-idei necunoscute şi care nu ar putea fi abordate de elevi/studenţi pe baza experienţei lor intelectuale. Ca metodă, expunerea se transpune în practică printr-o serie de procedee didactice, dintre care cele mai uzuale sunt: *Povestirea, Descrierea, Explicaţia, Prelegerea.*

Metodele expozitive utilizate în cadrul didacticii limbii franceze (de exemplu: povestirea, descrierea, explicaţia, prelegerea, instructajul, cursul propriu-zis etc.) au avantajul prezentării conţinuturilor unui număr mare de auditori, într-un timp relativ scurt, cu accent pe elementele esenţiale profesionale specifice. Rolul profesorului în acest caz se rezumă la cel de emiţător/transmiţător al mesajului. Esenţială este însă modalitatea în care reuşeşte să capteze şi să menţină interesul şi atenţia concentrată a studenţilor pe parcursul expunerii. O condiţie a eficienţei metodelor de tip expozitiv o constituie adaptarea limbajului la particularităţile auditoriului, folosind un repertoriu comun. În cazul folosirii unei metodologii interactive, rolurile cadrului didactic se diversifică, se îmbogăţesc, astfel că el devine animator, consilier, moderator, participant alături de elevii săi la soluţionarea problemelor, chiar membru în echipele de lucru. Creşte gradul de activism şi de implicare a studentului la activitate, de la simplu receptor la participant activ. Interactivitatea presupune şi o atitudine pozitivă faţă de relaţiile umane, faţă de importanţa muncii în echipă şi o deschidere faţă de cooperare, o atitudine de susţinere a ideilor apărute prin colaborarea cu ceilalţi. Specifică metodelor didactice interactive este şi multirelaţionalitatea între profesor şi studenţi, între student şi colegii săi, pe de o parte, între student şi conţinutul expus, pe de altă parte. Metodele expozitive nu solicită schimburi între agenţii educaţionali, fiind unidirecţionale, mesajul circulând doar dinspre profesorul–emiţător către studentul–receptor. Metodologia interactivă ţinteşte, pe lângă realizarea obiectivelor de ordin cognitiv (stimularea proceselor cognitive superioare, dezvoltarea capacităţii de a lega cunoştinţele între ele şi de a crea reţele conceptuale, dezvoltarea inteligenţelor multiple etc.) şi atingerea obiectivelor de ordin socioafectiv (dezvoltarea capacităţilor de comunicare, de dialogare interpersonală şi intrapersonală, stimularea încrederii în sine, stimularea capacităţilor de reflectare asupra propriilor demersuri de învăţare – metacogniţia şi asupra relaţiilor interumane etc.). Aici ar apărea întrebarea: *Care este ponderea folosirii metodelor expozitive faţă de cele care presupun organizarea activităţii pe microgrupuri, în cadrul activităţilor didactice de dezvoltare a exprimării orale pe care le propunem?* Există o relaţie strânsă între organizarea şi structurarea conţinutului informaţional, nivelul de abstractizare şi generalizare a cunoştinţelor, dozarea şi prelucrarea metodologică a acestora în suporturile de curs şi luarea unor decizii metodologice din partea profesorului. Maniera tradiţională, lineară, bazată cu precădere pe prezentarea, descrierea, exemplificarea conţinuturilor impune în procesul de transmitere–asimilare a cunoştinţelor folosirea metodelor tradiţionale şi de multe ori pasive (metode de expunere orală şi continuă a cunoştinţelor, demonstraţia, exemplificarea etc.). Dacă decizia cadrului didactic vizează prezentarea informaţiilor într-o manieră activ-problematizantă, impunând participarea directă a elevilor în redescoperirea cunoştinţelor, atunci şi metodologia utilizată implică metodele active şi interactive (problematizarea, descoperirea, colaborarea, studiul de caz, învăţarea reciprocă etc.).

Comunicarea expozitivă a cunoştinţelor are avantajul că scurtează drumul de acces la valorile culturii, la cunoaşterea ştiinţifică care este mai greu accesibilă prin alte metode. Învăţământul modern pune accent pe poziţia elevului ca subiect activ al propriei formări, pe descoperire şi cercetare, pe creaţie, pe refacerea parcursului ştiinţific în laborator al cercetătorului, însă de multe ori acestea necesită un timp mai îndelungat care nu se suprapune cu timpul academic disponibil. Ţine de măiestria cadrului didactic felul în care va reuşi să

confere metodelor expozitive valențe formative, motivând studenții să recepționeze activ mesajele, prin prelucrare personală şi redare originală. Nu metoda în sine este criticată, ci modul în care este aplicată şi maniera în care este solicitat studentul să răspundă cerințelor şi sarcinilor de învățare. În situațiile în care cadrul didactic alege să transmită elevilor săi cunoştințe „de-a gata elaborate" şi combină acest fapt cu un stil autoritar prin care impune reproducerea acestora în aceeaşi manieră în care ele au fost predate, intervine dogmatismul şi rigiditatea specifice unui învățământ bazat pe memorizare şi reproducere, lipsit de aspectele formativ-educative ce au în vedere stimularea gândirii şi a operațiilor ei (analiza, sinteza, abstractizarea, generalizarea, concretizarea), a imaginației, a creativității. Pe de altă parte, metodele interactive accentuează latura formativ-educativă de dezvoltare a personalității atât prin oferirea de ocazii de a descoperi şi a valida în practică cunoştințele teoretice, cât şi prin oportunitățile sociale de dezvoltare a trăsăturilor de caracter, de voință şi perseverență. Metodele interactive solicită anumite condiții de timp mai îndelungat față de cele expozitive (de exemplu: timp de gândire acordat, timp de interrelaționare, timp de expunere a ideilor individuale şi comune, timp de evaluare etc.), anumite aptitudini ale studenților de a lucra în colaborare, dorință de socializare, capacități de comunicare şi interrelaționare, precum şi resurse materiale adecvate. În tabelul de la pagina următoare exemplificăm unele procedee utilizate la lecția de limbă franceză de specialitate cu scopul de a dezvolta exprimarea orală la studenții de la specialitatea Relații Internaționale: *Brainstorming, Delphy (ancheta iteractivă), Philips 66, Tehnica 6-3-5, Controversa critică, Piramida, Mozaic, Explozia stelară.*

Din partea profesorului, metodele didactice interactive necesită, poate mai mult decât alte tipuri, un efort de proiectare şi corelare atentă a resurselor în concordanță cu metodele, tehnicile şi forma de organizare grupală a elevilor, pentru a menține constant şi pentru mai mult timp interesul studenților pentru activitate. În lipsa acestui interes de participare din partea elevilor pentru a colabora şi a lucra împreună, metodele interactive nu-şi satisfac condițiile de eficiență şi de eficacitate dorite.

Raportul dintre strategia didactică şi metoda didactică evidențiază diferențele existente la nivelul timpului pedagogic angajat în proiectarea şi realizarea activităților de instruire. Astfel, „metoda didactică reprezintă o acțiune care vizează eficientizarea învățării în termenii unor rezultate imediate, evidente la nivelul unei anumite activități de predare-învățare-evaluare. Strategia didactică reprezintă un model de acțiune cu valoare normativă, angajată pe termen scurt, mediu şi lung, care integrează în structura sa de funcționare pedagogică: metodele, considerate „cosubstanțiale strategiilor în calitatea lor de elemente operaționale sau tactice" [4, p.144]; stilurile educaționale, de tip autoritar, permisiv sau democratic, care plasează decizia profesorului într-un câmp psihosocial favorabil sau nefavorabil situațiilor de învățare concrete; resursele de optimizare a activității" [5, p.350-351]. Strategia este „o succesiune de etape mari prin care ajutăm elevii să dobândească o cunoştință sau să stăpânească o capacitate" [6, p.198-199]. Strategia didactică este modalitatea eficientă prin care profesorul îl ajută pe student să acceadă la cunoaştere şi să-şi dezvolte capacitățile intelectuale, priceperile, deprinderile, aptitudinile, sentimentele şi emoțiile, constituindu-se dintr-un ansamblu complex şi circular de metode, tehnici, mijloace de învățământ şi forme de organizare a activității, complementare, pe baza cărora profesorul elaborează un plan de lucru, în vederea realizării cu eficiență a învățării. Considerăm strategiile didactice interactive de grup ca fiind modalitățile de organizare a activității prin care se favorizează schimburile interrelaționale între participanții la activitate prin procese interumane de cooperare şi competiție constructivă (educat(ți) – educat(ți), educat(ți) – profesor, educat(ți) – grup), stimulând activismul subiectului în interacțiunea sa nu doar cu ceilalți, ci şi cu materialul de studiu (educat(ți) – conținut), prin procese de acțiune şi de transformare a informației. Directa implicare în sarcină este o condiție a activismului şi a asigurării unei învățări temeinice. În susținerea acestei idei, P.Appelbaun precizează faptul că „elevii învață mai bine atunci când le pasă despre ceea ce învață, când sunt direct motivați să realizeze un lucru, când există un scop, când există o responsabilitate şi un angajament asupra a ceea ce au de făcut" [9, p.117]. Aceste idei le consideram esențiale pentru formarea unui grup de studiere a limbii franceze cu obiective universitare, deoarece cuprind următoarele trei elemente: motivația (care rezultă dintr-un scop comun, unitar), comunicarea şi acceptarea reciprocă a membrilor.

Când considerăm că învățarea este mai productivă: atunci când studenții lucrează singuri sau atunci când se află în grup? Pentru a răspunde la această întrebare, mulți cercetători au decis să analizeze factorii care facilitează sau împiedică activitatea în grup. Iată câțiva dintre factorii favorizanți ai învățării prin cooperare:

- Stimularea în sarcină este îmbunătățită datorită prezenței altora;
- Resursele grupului (de memorie, de stocare, de atenție etc.) sunt mai bogate decât în cazurile individuale;

- Există şanse mari ca printre membrii grupului să fie unul capabil să descopere soluția;
- Greşelile întâmplătoare sunt compensate: în ciuda apariției acestora, „rezultatul general al grupului va fi mai precis decât cel al individului luat separat";
- „Petele oarbe" sunt corectate. Este mai uşor să recunoşti greşelile altora decât pe cele proprii. Stimularea apariției de idei noi este o rezultantă a interacțiunii cumulative, „deoarece fiecare membru dezvoltă ideile celuilalt". Se învață din experiența altora.

Există multe dovezi că una din formele cele mai obişnuite şi mai eficiente de a învăța este observarea activității altora în rezolvarea problemelor. Dintre factorii care îngreunează activitatea în grup şi care fac ca uneori grupurile să fie mai puțin eficiente decât activitatea independentă amintim următorii [8, p.48-50]:

- ✓ Opoziția de scopuri, interese şi obişnuințe ale membrilor poate face ca acțiunea de colaborare să fie extrem de dificilă;
- ✓ Dificultățile de comunicare tind să sporească pe măsură ce grupul creşte, iar pentru cei timizi este mai greu să participe activ atunci când grupul este mai mare;
- ✓ Dificultățile de coordonare cresc, de asemenea, pe măsură ce grupurile sunt mai mari, astfel încât este tot mai greu să se realizeze un efort comun, integrat, fără să se cheltuiască mult timp pentru rezolvarea şi prevenirea dificultăților de coordonare. De aceea, studierea limbii străine se optează a fi realizată în grupuri mici, de 12-15 studenți;
- ✓ Distragerea şi supraestimarea care fac dificil de a obține efortul individual concentrat, susținut, necesar pentru învățarea anumitor subiecte şi pentru rezolvarea problemelor.

Analizând dinamica grupului ca instrument de acțiune psihosocială, Dumitru Cristea specifică faptul că se constituie „un câmp dinamic, a cărui organizare, unitate şi funcționalitate se bazează pe interdependența membrilor, care suportă, la rândul lor, toate efectele acestora. Acest fapt deschide calea utilizării grupului ca sistem de formare şi schimbare psihosocială" [2, p.278]. Învățământul modern preconizează o metodologie axată pe acțiune, operatorie, deci pe promovarea metodelor interactive care să solicite mecanismele gândirii, ale inteligenței, ale imaginației şi creativității. Structurile autoritare dintr-un grup sau piedicile împotriva comunicării pot foarte bine limita participarea activă a anumitor membri la o acțiune coordonată. Vorbind despre necesitatea inovării în domeniul metodologiei didactice şi a căutării de noi variante pentru a spori eficiența activității instructiv-educative din şcoală, prin directa implicare a elevului şi mobilizare a efortului său cognitiv, profesorul Ioan Cerghit afirmă: „Pedagogia modernă nu caută să impună niciun fel de rețetar rigid. Dimpotrivă, consideră că fixitatea metodelor, conservatorismul educatorilor, rutina excesivă, indiferența etc. aduc mari prejudicii efortului actual de ridicare a învățământului pe noi trepte; ea nu se opune în niciun fel inițiativei şi originalității individuale sau colective de regândire şi reconsiderare în spirit creator a oricăror aspecte care privesc perfecționarea şi modernizarea metodologiei învățământului de toate gradele. În fond, creația, în materie de metodologie, înseamnă o necontenită căutare, reînnoire şi îmbunătățire a condițiilor de muncă în instituțiile şcolare" [1, p.44].

Studiile universitare sunt complexe, dar limba străină vine să le completeze şi să faciliteze înserarea studentului în grup şi să-i asigure în acelaşi timp o reuşită şi o mobilitate academică, de aceea, în urma aplicării metodelor interactive şi expozitive pe parcursul orelor, propunem o grilă de evaluare a eficienței acestora la dezvoltarea competenței de exprimare orală:

Tabel

Tehnica/ Procedeul	Stimulează motivația pentru învățare individuală şi în grup	Sprijină construirea unor strategii de gândire	Dezvoltă creativitatea studenților	Sprijină în procesul de acumulare de noi informații	Dezvoltă abilități de exprimare în public	Reduce frica, jena, inhibiția studentului
%	0-25%; 25-50%; 50-75%; 75-100%	0-25%; 25-50%; 50-75%; 75-100%	0-25%; 25-50%; 50-75%; 75-100%	0-25%; 25-50%; 50-75%; 75-100%	0-25%; 25-50%; 50-75%; 75-100%	
Brainstorming						
Delphy (ancheta iteractivă)						
Philips 66						

Tehnica 6-3-5						
Controversa critică						
Piramida						
Mozaic						
Explozia stelară						

În urma acestei evaluări profesorul ar fi capabil să se asigure cu ce tehnici şi metode să opereze în grupul dat şi care sunt reuşitele sale pe parcursul cursului academic.

Bibliografie:

1. CERGHIT, I. *Metode de învăţământ*. Bucureşti: Editura Didactică şi Pedagogică, 1997.
2. CRISTEA, D. *Tratat de psihologie socială*. Bucureşti: Pro Transilvania, 2000.
3. CRISTEA, S. *Dicţionar de pedagogie*. Chişinău: Grupul Editorial Litera Educaţional, 2002.
4. *Dictionnaire Encyclopedique de Pedagogie Moderne* / Hotyat, Fernand; Delepine, Denise; Touyarot Charles; Paris: Fernand Nathan, Edition Labour, Bruxelles, 1973.
5. MORRIS, M., APPELBAUM, P. *(Post)modern science (education): propositions and alternative paths.* New York: Peter Lang Publishing, Inc., 2001.
6. LADO, R. *Predarea limbilor – o abordare ştiinţifică*. Bucureşti: Editura Didactică şi Pedagogică, 1976.
7. POTOLEA, D. Profesorul şi strategiile conducerii învăţării. În: *Structuri, strategii şi performanţe în învăţământ*. Bucureşti: Editura Academiei Române, 1989.
8. DESCARTES, R. *Discurs asupra metodei*. Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1957.
9. WATSON, G. *Social Psychology – issues ans insights*. Philadelphia: Lippincott, 1972.

Prezentat la 20.09.2015

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Științe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.96-99

ГОТОВНОСТЬ БУДУЩЕГО УЧИТЕЛЯ ИНОСТРАННОГО ЯЗЫКА К ФОРМИРОВАНИЮ МЕДИААНАЛИТИЧЕСКОЙ КОМПЕТЕНЦИИ: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Светлана РЯБУШКО

Измаильский государственный гуманитарный университет, Украина

В статье исследуется проблема готовности будущего учителя иностранного языка к формированию медиааналитической компетенции. Обосновывается также необходимость использования таких навыков, как отбор, анализ и использование электронных ресурсов в работе учителя. Изучена самостоятельная деятельность студента, в процессе которой используются такие приемы, как сетевая и внесетевая работа. Предложены дидактические возможности Интернета.
Ключевые слова: *мультимедиа, будущий учитель иностранного языка, медиааналитическая компетенция, Интернет.*

PREGĂTIREA VIITORULUI PROFESOR DE LIMBĂ STRĂINĂ PENTRU FORMAREA COMPETENȚELOR MEDIA-ANALITICE: FORMULAREA PROBLEMEI

În articol este investigată problema privind pregătirea viitorului profesor de limba străină pentru formarea competențelor media-analitice. Este prezentată necesitatea utilizării unor aptitudini pentru selecția, analiza şi utilizarea resurselor electronice în procesul de lucru al profesorului. Este studiată activitatea individuală a studentului, pe parcursul căreia se utilizează tehnici precum ar fi lucrul on-line şi off-line. Sunt propuse posibilități de aplicare a Internetului în scopuri didactice.
Cuvinte-cheie: *multimedia, viitorul profesor de limba străină, competințe media-analitice, Internet.*

READINESS OF THE FUTURE FOREIGN LANGUAGE TEACHER'S TO FORMATION OF MEDIA-ANALYTICAL COMPETENCE: SETTING OF THE PROBLEM

The problem of the readiness of the future foreign language Teachers' to formation of media-analitical competence is investigated in the article. The necessity of such skills as choosing, analyzing and using of electronic resources in Teachers' work is presented. Students' self-dependent activity with the help of such operations as on-line and off-line work is studied. The didactic possibilities of the Internet are proposed.
Keywords: *multimedia, the future foreign language Teachers' media-analitical competence, the Internet.*

На современном этапе развития педагогического образования особое внимание следует обращать на приоритетные задачи, которые диктуют необходимость, во-первых, приведения содержания лингводидактической подготовки будущих специалистов к требованиям информационно-технологического общества, а во-вторых – осуществления активной модернизации образовательной деятельности высших педагогических учебных заведений. То есть работникам системы образования Украины необходимо решать ряд вопросов, среди которых одним из важнейших остается выявление направлений модернизации системы образования. Изучение основных государственных документов (Закон Украины «О высшем образовании», «Национальная доктрина развития образования», «Концептуальные принципы развития педагогического образования Украины и ее интеграции в европейский образовательный процесс»), материалов итоговой коллегии МОН Украины «Высшее образование Украины – европейское измерение: состояние, проблемы, перспективы» предоставляет возможность определить основные обязательные компетенции европейца, среди которых научное сообщество выделяет 14, и главной из них является компьютерная компетенция. Она активно исследуется не только отечественными, но и зарубежными учеными (О.Б. Бигич, О.П. Биконя, Н.Ф. Бориско, Н.А. Камененко, И.В. Корейба, О.О. Москалец, О.А. Нестеренко, О.Л. Огурцова, Е.С. Полат, Ю.В. Романюк, О.М. Середа, С.И. Шевченко, A.Bruns, J.Harmer, S.Thorne, E.Tonkin и др.)

Как отмечает О.Б. Бигич, компьютерная компетенция, ставшая обязательной среди основных профессиональных компетенций каждого преподавателя, сформирована на достаточно высоком уровне, о чем свидетельствуют разработки и исследования ученых Украины последних десятилетий [1, с.280-285].



Следует между тем отметить, что в глобальном информационном пространстве, окружающем нас, возникает необходимость не только в разработке и применении электронных ресурсов, но и в отборе их, а также анализе тех средств, которые влияют на эффективность организации учебного процесса в аудитории как под руководством преподавателя, так и при использовании их во время самостоятельной работы студентов в режиме он-лайн или офф-лайн.

В связи с этим актуализируется необходимость в формировании и развитии у будущих учителей именно медиааналитической компетенции. Таким образом, цель нашего исследования в том, чтобы осмыслить некоторые аспекты феноменологии медиааналитической компетенции с учетом современных тенденций в сфере высшего образования и предложить свой подход по формированию медиааналитической компетенции будущих учителей иностранного языка.

Следовало решить такие задачи: дать определение понятия «мультимедиа», рассмотреть виды и типы мультимедиа, конкретизировать их дидактические ресурсы, то есть описать педагогические возможности сети Интернет.

Так, А.Н. Щукин [3, с.164] трактует термин «мультимедиа» (от лат. multum – много, media – средства) как средство обучения, включающее в свою структуру разные виды информации – в виде текстов, аудио-, видео- и анимационных элементов. С помощью мультимедиа обеспечивается интерактивное взаимодействие с обучающимся. Можно говорить о трех видах и типах мультимедиа: 1) специальные учебные курсы, созданные с целью обучения языкам; 2) диски коммерческого распространения, посвященные культуре, искусству, истории, которые находят применение на занятиях; 3) системы мультимедийных презентаций, позволяющие преподавателю самостоятельно подготавливать учебные материалы для демонстрации их на занятиях (см. таблицу 1).

Таблица 1

Виды и типы мультимедиа

Виды информации	• тексты	• специальные курсы	Типы мультимедиа
	• аудио-	• диски коммерческого распространения	
	• видео -		
	• анимационные элементы	• мультимедийные презентации	

Рассмотрим вышеупомянутые виды и типы мультимедиа. Так, в мультимедийных учебных курсах для изучающих языки наглядно представляются типовые ситуации общения, имеются упражнения на постановку произношения, письменные задания лексико-грамматического характера, игры со словами. Такие курсы включают, как правило, и встроенные справочники по грамматике и фонетике изучаемого языка, а также словарь.

Главная задача дисков коммерческого распространения состоит в применении их на занятиях как презентаций и усилении наглядной информации по определенным темам, которую использует преподаватель в своей работе.

Следует охарактеризовать еще один тип мультимедиа – мультимедийные презентации. Основной их ролью является то, что преподаватель самостоятельно подготавливает их и применяет в своей работе в аудитории со студентами или предлагает использовать их студентам самостоятельно. Этот вид мультимедиа требует знаний и умения преподавателя работать в сети Интернет с такими программами, как Word, Excel, Power Point, Photoshop.

Сеть Интернет иногда рассматривается как самостоятельный мультимедийный ресурс, который охватывает все вышеупомянутые мультимедийные средства (текстовые, гипертекстовые и графические материалы: аудио-, видео-, анимацию). Мы попытались выделить такие основные группы дидактических возможностей сети Интернет (см. таблицу 2).

В таблице обозначены три группы дидактических возможностей сети Интернет, в частности:

I группа - формы телекоммуникации;

II группа - информационные ресурсы;

III группа - сервисы на основе платформы Web – 2.0.

Таблица 2

Дидактические возможности сети Интернет

I группа (формы телекоммуникации)	II группа (информационные ресурсы)	III группа (сервисы на основе платформы Web – 2.0)
• электронная почта • чат • форум • IC2 • Skype • вебинары • вебконференции	• текстовые • аудио- • видео- • графические материалы	• блоги • Wiki • большая часть сайтов

Каждая из названных групп включает определенные учебные сервисы, которые предоставляют студентам уникальные возможности не только обучения с участием преподавателя, но и самообразования. Так, использование всех форм телекоммуникации позволяет будущим учителям иностранного языка найти друзей из других стран, говорящих на нем, и переписываться или просто разговаривать с ними. Такая практика общения поможет студентам усвоить и совершенствовать изучаемый язык. Умение интегрировать в учебный процесс дидактические материалы сети Интернет приобретается при условии систематической и кропотливой работы. Учить студентов правильно отбирать и анализировать такие учебные материалы помогут сайты, которые активно используют в своей работе преподаватели иностранного языка, что дает возможность разнообразить дидактические задания на занятиях по практикованию языка. Так, формирование англоязычной компетенции будет эффективно проходить, если использовать сайты сети Интернет.

лексика	грамматика
http://www. mindomo.com http://www. bbc: co.uk/worldservice/learningenglish http://www. cambridge. org/elt/inuse	http://www. englishgrammar. org http://www. english-grammar-secrets.com http://www. oxfordenglishtesting. com

Развитие аудитивной компетенции, компетенций в говорении, чтении и письме активно проявляется у будущих учителей английского языка, если использовать такие сайты:

аудирование	говорение
http://www. eslvideo.com http://www. youtube.com http://www. showbeyond: com.	http://www. dvolver.com http://www. cambridge. org/elt/englishskills http://www. macmillanenglish.com/exams

чтение	письмо
http://www. reading.ecb.com http://www. englishtexts.ru http://www. bbc: co. uk/news	http://www. bbc: co. uk http://www. essaypunch.com http://www. onetruemedia. com

Немаловажное значение в формировании и развитии англоязычной коммуникативной компетенции имеет социокультурная компетенция. Основными источниками сети Интернет для ее активизации могут быть такие сайты.

социокультурная компетенция
http://www. macmillanreaders.com http://www. cambridge. org/discoveryeducation readers http://www. mmpublications.com

Таким образом, европейскому государству сегодня нужны специалисты нового поколения, которые смогут не только эффективно применять разные медиапродукты, самостоятельно их разрабатывать, но и уметь анализировать, отбирать те из них, которые соответствуют современным требованиям дидактики.

Библиография:

1. БІГИЧ, О.Б. Електронні засоби навчання іноземних мов: аналітичний огляд вітчизняних науково-методичних досліджень. В: *Наукові записки.* Випуск 128. Серія: *Філологічні науки* (мовознавство). Кіровоград: РВВ КДПУ ім. В.Винниченка, 2014б с.280-285. ISBN 0522-2859-84
2. ЧЕРНИШ, В.В. Європейський досвід підготовки вчителя іноземної мови. Посібник / В.В. Черниш. В: *Бібліотечка журналу «Іноземні мови»*. Вип.1. Київ: Ленвіт, 2008. 64 с. ISBN 966-7043-02-9
3. ЩУКИН, А.Н. *Лингводидактический энциклопедический словарь.* Москва: Астрель: АСТ: Хранитель, 2008, с.164. ISBN 978-5-17-039816-4 (АСТ) ISBN 978-5-9762-1396-8 (Хранитель).
4. HARMER, J. *The practice of English Language Teaching*. London, 2004. 371 p.
5. SCRIVENER, J. *Learning Teaching.* Macmillan, 2005. 431 p. ISBN 978-1-4050-1399-4

Prezentat la 24.06.2015

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Științe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.100-105

CRIZA IDENTITĂȚII UMANE ÎN POSTMODERNITATE

Eudochia SAHARNEANU

Universitatea de Stat din Moldova

Postmodernismul, inaugurat la începutul anilor '60, recunoaşte natura traumatizată, alienată a existenţei umane. Într-o societate care se caracterizează prin „acceptarea totală a efemerului, fragmentării, discontinuității şi haoticului" [13, p.110], identitatea umană este decentrată, deconstruită, devalorizată. Principalele coordonate pe care s-a desfăşurat acest proces de *postmodernizare* a concepției despre om sunt: căutarea subiectivității individului, psihanaliza şi teoriile limbajului, hipertehnologizarea societății. O analiză a acestora va arată modul în care a contribuit fiecare la conturarea relativismului antropologic postmodern.

Cuvinte-cheie: *modernitate, postmodernism, identitate umană, subiectivitatea individului, relativism antropologic postmodern.*

CRISIS OF HUMAN IDENTITY IN POSTMODERNITY

Postmodernism, which opened in the early 60s, recognizes the traumatized, alienated human existence. In a society characterized by „total acceptance of the ephemeral, fragmentation, discontinuity and chaotic" human identity is de-centered, deconstructed, devalued. Main coordinates to place the process of post- modernization of the concept of man am: seeking subjectivity individual psychoanalysis and theories of language, hypertechnologization society. Their analysis will show how each contributed to the shaping of anthropological postmodern relativism.

Keywords: *modernity, postmodernism, human identity, individual subjectivity, anthropological postmodern relativism.*

Dacă pentru Iluminism omul era subiectul autohton care cunoaşte, care priveşte lumea ca obiect accesibil cunoaşterii umane, în postmodernism omul este un „întreg social şi cultural", constituit dintr-o rețea de forțe, a cărui conştiință este mai degrabă efectul decât punctul de origine. Subminarea ideii de subiect individual se datorează în mare parte lui Foucault, care a preluat de la structuralişti aspectul social al discursului, susținând că experiența noastră subiectivă este constituită social şi istoric, de factori pe care noi îi asimilăm în mod inconştient.

Pentru Foucault omul este o „invenție recentă" [8, p.453]. El apare doar la sfârşitul secolului al XVIII-lea ca „ființă cu statut dual confuz" atât obiect al unei cunoaşteri, cât şi subiect care cunoaşte, atât subiect în lume, cât şi subiect prin care aceasta este constituită. Modernii au considerat acest concept de definitoriu pentru realitatea umană ca atare, dar Foucault susține că este doar un „construct contingent" al acelei realități – şi unul care va dispare, „asemenea unui chip desenat pe nisip la marginea mării" [8, p.138].

După ce, în secolul trecut, Nietzsche a anunțat „moartea lui Dumnezeu", Foucault anunță acum „moartea omului" [5, p.115]. În gândirea lui Foucault, cel care moare este omul ca reprezentare mesianică, omul fabricat, construit de metafizica speculativă. În secolul XX, omul nu mai este centru şi măsura tuturor lucrurilor, el este ființa în lume situată ca „orice alt obiect", deschis, după cum propune Heidegger, la existență şi pentru experiențe descentrate [10, p.137].

Din această perspectivă asupra omului ca „orice alt obiect" au luat naştere două mişcări ideologice: ecologismul şi radicalismul politic. În primul caz natura este aşezată deasupra valorii ființelor umane. Tot mai multe sunt declarațiile radicale pe care apărătorii naturii şi, totodată, detractorii naturii umane le fac în acest context al relativismului antropologic: „Moartea unui tânăr în război este un eveniment nefericit, dar nu mai tragic decât distrugerea ținuturilor muntoase şi a regiunilor sălbatice de către oameni". Într-o lume fără absoluturi, nu există nicio bază pentru a afirma superioritatea rasei umane. Radicalismul politic postmodern se manifestă ca postmarxism, grupurile oprimate precum negrii, femeile, homosexualii, substituind termenul „revoluționar". În viziunea radicală, societatea nu reflectă nici natura şi nici istoria, ființele umane nu au nicio participare la destinele lor istorice, fiind doar creaturi sociale. Comunismul, naționalismul şi fascismul au demonstrat consecințele promovării unor astfel de teorii.

La sfârşitul secolului al XX-lea, modernitatea a intrat într-o fază nouă de transformări substanțiale. Numită de unii *modernitate nouă, înaltă, târzie*, de unii *post-capitalism, post-industrialism, super-industrialism*, ea poate fi caracterizată mai drept *modernitate globală* sau *globalizantă* [14, p.12].



STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Ştiinţe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.100-105

În cartea sa *Cosmopolis. Agenda ascunsă a modernităţii*, Stephen Toulmin, remarcabil istoric şi filosof al ştiinţei, notează că multe din pronosticurile făcute în secolul al XX-lea nu au lăsat să se întrevadă schimbările importante, ca, de pildă, reînvierea fundamentalismului religios. Refuzând de a gândi corect despre viitor nu face decât să lase locul profeţilor nerealişti şi iraţionali. Prezentul pare inhibat de agnosticism istoric şi gândire pe termen scurt. Dar „dacă o epocă istorică se termină, este era Modernităţii însăşi" [Apud: Toulmin, 14].

Filosofia este astăzi măcinată de un curent de autoîndoială care face ca Modernitatea, ca stil centrat pe teorii, cu probleme şi soluţii în termeni universali, să fie respinsă. „În filozofie, mai mult ca în altă parte, se spune că Modernitatea e sfârşită şi încheiată" [Apud: Toulmin, 14, p.82].

La sfârşitul secolului al XX-lea *postmodernismul* are dimensiuni filosofice, pe lângă cele estetice, mult mai largi. La fel sunt implicaţiile lui sociale şi politice. El contestă modernitatea, care, de fapt, nu e aceeaşi cum a fost ultimele trei secole: ultimele trei decenii ale secolului al XX-lea aflându-se într-o nouă fază. Când vorbim de postmodernitate ne referim la pretenţiile ei de a caracteriza această fază, dar problema nu e rezolvată, deoarece modernitatea târzie se bazează pe alte valori.

Ceea ce se înţelege tradiţional prin modernitate este o eră de trei veacuri, clădite pe raţionalitatea ştiinţifică, progres continuu, ierarhie şi istorie. Iar când vorbim de faza ei actuală sunt subliniate drept trăsături contingenţa, riscul şi rapiditatea schimbărilor [14, p.83].

Se recunoaşte că modernitatea prevalentă timp de secole s-a înnoit de la mijlocul secolului al XX-lea până la a nu mai fi recunoscută. Este meritul lucrărilor recente de a degaja trăsăturile modernităţii actuale. În locul stabilităţii întâlnim „societatea riscului" şi a schimbărilor cu o cadenţă rapidă. Conceptul de „contingent" capătă proeminenţă, până la recunoaşterea unei „contingenţe naturale" care înlocuieşte vechea ordine naturală.

Să vedem în ce trăsături ale sale postmodernismul poate fi analizat în raport cu Modernitatea ca general *versus* singular? În primul rând, putem vorbi despre *Moartea marilor teorii*.

Postmodernismul, după Lyotard, este „incredulitatea faţă de metanaraţiune". Teoriilor li se contestă dreptul la existenţă. Unitatea de bază este „naraţiunea". Autorii contemporani aflaţi sub impactul postmodernist nu îndrăznesc să formuleze o teorie. Cruciada postmodernismului a început prin excluderea pretenţiilor teoriilor la fundamentare. Toate sistemele filosofice, mai ales cele din modernitate, au avut un punct de plecare, principii de bază, concepte priveligiate. Istoria gândirii moderne este o suită de construcţii ridicate pe fundamente ce se întrec în soliditate şi putere de evidenţă. Pentru postmodernism, însă, nu există fundament pe care să deduci o viziune.

Un alt concept central al postmodernismului este *diversitatea*. După decenii de dominare a maselor şi a echivalării hegemoniei cu omogenizarea pare a fi un concept benefic, aducând în locul *unei* lumi *o altă* lume, în care dreptul suprem este cel de a fi diferit de alţii. Multiculturalismul contemporan se sprijină anume pe ideea diversităţii. El a adus cu sine programe culturale speciale pentru protecţia minorităţii şi a grupurilor marginalizate, a trezit conştiinţa de sine a unor mănunchiuri de oameni care au descoperit subit că au limbă fără alfabet.

Postmodernismul ne oferă oportunitatea de a înceta să gândim comunitatea în termenii unui *noi*. Înflorirea diversităţii are virtutea de a salva omenirea de distrugere, a cărei sursă este universul. „A lupta împotriva noastră înşine, a încerca să gândim multiplicitatea şi diversitatea culturii fără a recurge la noţiunile totalitare ale universului pot fi cea mai bună speranţă pentru evitarea distrugerii totale într-o lume unde visul consensului stă dezvăluit ca un coşmar al anihilării reciproce" [13, p.31].

O altă trăsătură a postmodernismului este *atemporalitatea*. O semnificativă modificare intervine în percepţia timpului şi spaţiului în concepţiile postmoderne. Timpul este fracţionat de experienţe care se succed rapid într-o lume fluidă. „Omul şi locul" nu mai este un dicton, omul fără loc devine eroul zilei. Este firesc că viziunea postmodernistă a spaţiului şi timpului să păşească pragul istoriografiei. Succesiunea evenimentelor a devenit irevelantă. Sursele clasice, constând în evidenţe documentare, texte, mărturii au devenit naraţiuni izolate. Marile teorii explicative ale istoriei, precum cea hegeliană şi marxistă, sunt contestate din cauza caracterului lor totalizator şi manipulator. Şi, în sfârşit, putem vorbi despre *dispariţia universalităţii* pentru gândirea postmodernă, împreună cu ştiinţa, cu raţionamentul său şi adevărul. Postmodernismul opune universalităţii o lume de fragmente.

Spre surprinderea celor ce credeau că globalismul şi postmodernismul sunt inseparabile [4], globalitatea este realizată de cel puţin patru factori identificaţi: comerţ, finanţe, producţie şi tehnologie. Toţi aceşti factori recurg la raţionalitate, criticată aspru de postmodernişti, şi când ea este neglijată, plata este mare.

Studiile recente asupra globalizării nu neglijează defel problematica antropologică ca componentă a fenomenului. Fr.Fukuyama, după ce a proclamat în *Sfârşitul istoriei* [9] difuzarea mondială ireversibilă a liberalismului democratic, în cartea ce a urmat se concentrează asupra unei caracteristici umane, inspirate din aceleaşi surse hegeliene care au dat titlul lucrării sale, şi anume: asupra „nevoii de recunoaştere", înrudită cu afirmarea identităţii.

Unul dintre autorii cei mai semnificativi în tratarea problemei identităţii este Anthony Giddens [Apud: Giddens, 14, p.238]. Este remarcabil că, pentru a trata problema identităţii, Giddens recurge la polaritatea local/global, trăsături definitorii pentru culturi, pe de o parte, şi pentru civilizaţie, pe de altă parte.

Dacă ne referim la funcţiile culturii şi ale civilizaţiei, constatăm că principala nevoie fundamentală, la care răspunde cultura este identitatea individuală şi de grup. Suntem cine suntem prin limba pe care o vorbim, moştenirea istorică, valorile, tradiţiile şi obiceiurile pe care le împărtăşim, prin creaţia literară, artistică şi filosofică în care ne-am format.

Fiinţele umane din toate societăţile împărtăşesc unele valori de bază, cum ar fi faptul că omorul este un păcat, şi unele instituţii de bază, cum ar fi o anumită formă a familiei. Mulţi oameni din numeroase societăţi au un simţ moral similar, o moralitate minimă asupra conceptelor de bază „ce e bine" şi „ce e rău". Dacă aceasta e ceea ce înţelegem prin civilizaţie universală, este deopotrivă profund şi profund important, însă de asemenea nu este nici nou, nici relevant. Dacă oamenii au împărtăşit câteva valori şi instituţii fundamentale pe parcursul istoriei, aceasta poate explica unele constante în comportamentul uman, dar nu poate ilumina sau explica istoria, care constă în schimbări ale comportamentului uman. În plus, dacă o civilizaţie universală comună tuturor umanităţilor există, atunci ce termen trebuie să utilizăm pentru a identifica marile grupări culturale ale umanităţii de scurtă durată? Dacă termenul de civilizaţie este irelevant şi restrâns la ceea ce este comun umanităţii luate ca întreg, trebuie oare să se inventeze un nou termen pentru a se referi la cele mai mari grupări culturale de oameni de scurtă durată ale umanităţii luate ca un întreg, ori trebuie să admitem că aceste grupări mari, dar nu de mărimea unităţii, dispar?

Susţinând că „trăim acum într-o singură civilizaţie globală" este nimic mai mult decât o spoială delicată care acoperă sau ascunde imensa varietate a culturilor, a oamenilor, a lumilor religioase, a tradiţiilor istorice şi atitudinilor formate de-a lungul istoriei care, într-un anumit sens, stau dedesubtul ei.

Este fals că civilizaţia omogenizează. Ea are standarde pentru produse, servicii, consum. În rest, varietatea culturilor şi a identităţilor pe care le generează ea este o sursă de înnoire şi inovaţie.

Globalizarea actuală a activităţilor practice, precum şi a informaţiei, tinde să reprezinte – cu toate abuzurile şi dezavantajele inerente pentru civilizaţie, pe care le implică – o universalizare a condiţiei umane, împotriva căreia intelectul reacţionează mai curând localicist, meschin-naţionalist, fundamentalist-religios şi, astfel, extremist. Astfel, unii autori sunt mai pesimişti în ceea ce priveşte efectele globalizării asupra condiţiei umane [11].

Omul mondializat îşi desfăşoară existenţa pe „mii de platouri" (Deleuze). Pe platouri există doar entităţi şi fenomene ibricate: grup de consumatori, grup etnic, grup de putere, iar în cadrul grupului – universalii postmoderne, precum norma identitară care omogenizează particularităţile. Platoul impune omului mondializat un mod aplatizat (Aplatizare – adaptarea omului la condiţiile societăţii tehnologice mondializate (Ovidiu Hurduzeu)) de a fi şi a gândi. În societatea mondială dominată de forţele tehnoglobalismului aplatizarea „şlefuieşte" valorile, stilurile de viaţă, modele de urmat. Din vechiul om au rămas unele incoerenţe, contradicţii, valori şi ierarhii retrogradate; există încă aspiraţii „atavice" către un alt plan de existenţă, calitativ superior, dar „vechiul om" se întâlneşte tot mai rar. Platoul oferă omului mondializat „realitatea" confortabilă şi securizantă, în care existenţa lor se împlineşte sub semnul noncontradicţiei. Eliminând îndoiala şi contradicţia, iluzia, virtualitatea devin mai „solide" decât realitatea.

Persoana, amestec tensionat de umbre, contradicţii, paradoxuri şi aspiraţii neîmplinite, se dovedeşte a fi o realitate fragilă. Fie „prea plină" , fie „prea puţină", complexitatea existenţială a persoanei poate fi pusă sub semnul întrebării. Spre deosebire de aceasta, omul mondializat se consideră împlinit, perfect (autosuficient). Universul platoului este asimilaţionist şi integrist. Postmodernitatea nu acceptă decât contingenţele decorative, negativitatea „consensuală", „politic" corectă. Relaţiile umane sunt reduse la trei raporturi „tehnice": raportul de adecvare, integrare şi de adaptare. Tehnologia nu urmăreşte o finalitate umană. Scopul ei este eficacitatea obţinută prin perfecta integrare şi coordonare a „pieselor" – susţine Ovidiu Hurduzeu în cunoscuta sa lucrare *Sclavii fericiţi*.

La sfârşitul secolului al XX-lea, omul nu mai este privit ca subiect al realităţii înconjurătoare, ci ca obiect al ei, un „orice alt obiect" determinat cultural. Şi pentru că limbajul, ca mijloc al gândirii, este de asemenea determinat cultural, individualitatea este considerată a fi o iluzie. Postmodernismul deconstruieşte atât conceptul de umanitate universală, cât şi pe cel de identitate individuală.

Astfel, depistăm, evidenţiem câteva obiecţii pe care le aduc postmodernii subiectului:

a) subiectul este o invenţie a modernităţii, a tradiţiei Iluminismului şi raţionalismului, care, căutând să înlocuiască religia, au pus omul în centrul universului;
b) subiectul este centrul unei filosofii umaniste ce priveşte omul ca stăpân al universului, „care domină, controlează şi decide" [15, p.21]. Critica umanismului este cel mai bine sintetizată în *Scrisoarea despre umanism* a lui Martin Heidegger. La întrebarea „coment redonner un sens a l'humanisme?", filosoful german răspunde chestionând dacă acest termen mai trebuie într-adevăr păstrat. Orice umanism, argumentează Heidegger, este metafizic, pentru că suprimă însăşi întrebarea asupra esenţei omului. Astfel, umanismul creştin vede omul în relaţia lui cu Dumnezeu. Umanismul marxist defineşte omul sub aspectul relaţiei dintre clase. Orice umanism defineşte a priori omul, se elucidează, prin însăşi aceasta, orice interogaţie asupra omului. În acelaşi timp, orice umanism valorează anumite atribute umane şi devalorizează altele, el devenind un vehicul al puterii şi, totodată, o justificare pentru dominaţia unui grup asupra altuia, unei clase sociale (clasa muncitoare, de pildă) asupra altora, unui sex (cel masculin) asupra celuilalt, unei culturi (cea occidentală, modernă) asupra altei (non-occidentale, tradiţionale);
c) subiectul implică un obiect. Critica distincţiei subiect-obiect, începută cu Nietzsche, continuată cu Heidegger, este desăvârşită de Foucault. Pentru Heidegger, distincţia subiect-obiect presupune o operaţie de obiectivizare, care aparţine teoriei moderne (înţeleasă ca „contemplatio"), prin care realul se prezintă ca un obiect ce stă în faţa noastră. Obiectivizarea este o operaţie de „securizare" a realului, de încadrare a lui într-o „grilă" din care nu poate evada. În termenii ştiinţelor sociale, aceasta se traduce prin dominaţie asupra realului social;
d) subiectul face posibilă susţinerea „marilor narative" (Lyotard), adică a marilor poveşti destinate a da o senzaţie de coerenţă, de aparentă legătură, unor cunoştinţe altminteri dispărute. Marile narative moderne sunt susţinute de credinţa în progresul generat de ştiinţă. Ele au pretenţia obiectivităţii şi adevărului, deşi în esenţă nu sunt cu nimic superioare meta-narativelor tradiţionale, bazate pe religie (Vattimo). Meta-narativele nu pot exista în afara unui subiect care să le anunţe şi a unor oameni cu statut de subiect sau de obiect care să înregistreze recunoaşterea sau aprobarea lor...

Descentrarea filosofică, „arheologică" şi psihanalitică a conceptului de subiect a fost întreprinsă de Derrida, Foucault, Freud, Lacan şi alţii. A descentra nu este egal însă cu a nega. Postmodernismul nu ia dezintegrarea unei anume ideologii tradiţionale a subiectului drept dispariţie finală a acestuia. Istoricizarea de către el a subiectului şi a rădăcinilor sale tradiţionale (centrate) problematizează radical întreaga noţiune a subiectivităţii, indicând exact contradicţiile sale dramatizate. Noţiunea umanistă de subiect unitar şi autonom este instalată şi subminată simultan. După cum insistă Derrida: „Subiectul este absolut indispensabil. Eu nu distrug subiectul; îl situez" [6, p.332]. Iar a-l situa, după cum ne învaţă postmodernismul, înseamnă a recunoaşte diferenţele – de rasă, gen, clasă, orientare sexuală ş.a.m.d. A-l situa mai înseamnă şi a admite ideologia subiectului şi a sugera noţiuni alternative ale subiectivităţii.

Ideile lui Freud au exercitat o influenţă atât de puternică, încât psihanaliza a devenit „idiomul dominant al discuţiilor privitoare la personalitatea umană şi la relaţiile umane" [12, p.143]. În contrast cu conceptul de eu modern, care îşi exercită controlul propriilor sale decizii, valori şi scopuri, Freud descrie eul, în primul rând, ca un amalgan de „forţe" neurologice, psihice care servesc la a-l defini şi la a-l forma, iar, în al doilea rând, ca o victimă a propriilor sale decepţii manipulatoare.

În conflictul interior eul apare ca instanţă de apărare, dezvoltând mecanisme de rezistenţă în lupta împotriva angoasei. Între insistenţele sinelui pulsionat – „domeniul ilogicului" moştenit la naştere – şi cele ale supraeului care acţionează prin intermediul imperativelor morale, eul nu poate fi fixat cu exactitate. Ceea ce numim eul nostru se comportă în viaţă esenţialmente pasiv, iar noi... suntem „trăiţi" de forţe necunoscute şi de nestăpânit.

Subiectul suveran este înlocuit de „mii de mici subiecte larvare, mii de mici euri dezvoltate, mii de pasivităţi şi dezordini" [13, p. 88]. Psihanaliza susţine că personalitatea este permanent multiplă. Eul multiplu şi decentrat face ca postmodernul să fie pasiv, cinic şi nesigur pe sine. Dezorientarea sa provine din pulverizarea subiectului modern. Psihanaliza încurajează pacientul să-şi povestească visele şi să spună tot ce-i trece

prin minte. Psihanalistul ascultă, descifrează, interpretează; el este un lingvist, un traducător. Cura analitică nu are alt scop decât de a restitui pacientului „o vorbire plină". Se poate vorbi astfel de o condiţie dublă a omului, ca narator şi ca subiect al naraţiunii.

Astăzi se susţine că omul este constituit în şi de limbaj. Freud a apropiat cunoaşterea omului de modelul filologic (interpretarea şi evidenţierea sensului ascuns) şi lingvistic (problema structurării şi evidenţierii sistemului semnificant). Foucault a susţinut ideea că subiectul modern trebuie „dezbrăcat de rolul său creativ şi analizat ca o funcţie complexă şi variabilă a discursului". Omul postmodern devine astfel fiinţă a limbajului, *homo linguisticus*. Teoriile postmoderne susţin că noi suntem angajaţi în diverse *jocuri de limbaj* în cadrul *comunităţilor interpretative*, care dau naştere la moduri particulare de cunoaştere. Consensul, afirmă Lyotard, „a devenit o valoare desuetă şi suspectă" [13, p.110]. Toate grupurile au dreptul de a vorbi în numele lor, cu o voce care trebuie să fie acceptată ca autentică şi legitimă. Acest *determinism local* demască eşecul „marilor povestiri de legitimare" sau sfârşitul *meta-naraţiunilor*, care ar fi putut fundamenta şi legitimiza o istorie umană universală. Prin fragmentarea limbajului, *determinismul local* dezvoltă *schizofrenia (uitarea)* ca dezordine lingvistică. Problema nu constă numai într-o situaţie postmodernă în care ne-am pierdut eul indentificabil şi unitar al modernismului, ci şi în faptul că suntem inundaţi de o mulţime de voci revendicative oferind identităţi alternative. Confruntat cu această „saturare socială", omul postmodern devine *homo ludens*. El poate fi oricine oricând, atâta timp cât îşi asumă rolurile, costumele şi cadrele corespunzătoare.

Dacă epoca clasică definea statutul prin poziţie, iar cea modernă prin succes, societatea postmodernă defineşte statutul în termeni de stil. Ceea ce este important este imaginea, construită prin atitudine potrivită, îmbrăcăminte adecvată, convingeri oportune. A fi în mijlocul evenimentelor devine o obsesie, pentru că a ţine pasul cu moda este un semn al statutului, un mod de identificare cu grupul care stabileşte direcţiile. Dispoziţia psihologică a culturii postmoderne este *panica*, acea *cădere liberă* ce rezultă din dispariţia standardelor exterioare de conduită publică şi din dizolvarea fundamentelor interioare ale identităţii.

Confruntat cu „instantaneitatea totală a lucrurilor", supra-expus în faţa lumilor posibile suprapuse, *schizofrenicul* „nu mai poate să-şi producă limitele propriei fiinţe şi nu se mai poate reflecta: este un simplu ecran absorbant" [1, p.77]. În societatea postmodernă hipertehnologizată ecranul a devenit noua metaforă pentru a descrie fiinţa umană.

O forţă importantă în modelarea gândirii despre om o constituie impactul tehnologiei contemporane. Secolul XX este epoca în care au apărut şi s-au dezvoltat într-un ritm rapid televiziunea, tehnica video, computerul şi sateliţii. Din ce în ce mai mulţi oameni însă, fără a nega realitatea progresului, privesc *rezultatele* progresului cu un sentiment de alienare. McLuhan a subliniat faptul că procesul electric ne transformă în nişte nimeni în căutarea identităţii.

Limbajul puterii conduce, spune Foucault, la crearea „spaţiului disciplinar", proiecţia unei societăţi care transformă multiplicitatea umană, organizând, diferenţiind, clasificând şi ierarhizând toate actele deviante din învăţământ, sănătate, justiţie, armată sau lucru.

Ca urmare, dispariţia şi repartiţia subiectului este una din relaţiile caracteristice epistemei moderne, a cărei trăsătură principală este credinţa în posibilitatea de a cunoaşte adevărul. Pentru postmoderni, în schimb, adevărul este un simplu produs al unor jocuri de interese. Michel Foucault s-a preocupat mai ales de reproducerea adevărului prin intermediul puterii. Pretenţiile de adevăr, spune el, „servesc pentru a-i justifica pe cei puternici şi a-i face slabi să se simtă inadecvaţi, în greşeală". Gianni Vattimo spune că adevărul nu poate fi gândit ca „fragmentar, discontinuu, schimbător". Orice teorie care are pretenţia adevărului, spune Derrida, este „alienată, disonată". Deşi pretinde a fi ştiinţifică, este retorică şi ideologică. Adevărul nu poate fi gândit decât în termeni de „aici şi acum". Respingând orice pretenţie de adevăr general valabil, epistema postmodernă vorbeşte despre adevărurile locale, comunitare; astfel, ştiinţa modernă nu poate oferi soluţii universale, pentru că realitatea însăşi nu poate fi „reprezentată" şi nu poate fi transpusă în cadre general valabile.

Astăzi, ca şi în trecut, problema libertăţii omului se centrează tot mai mult pe *formarea identităţii lui*. Ceea ce până acum era un proces conştient cu arie restrânsă la păturile intelectuale, cultivate, sau doar unul inconştient, tinde să devină obiectul principal al libertăţii omului. Se impune tot mai mult ideea – care provine din izvoare foarte diferite, ale filosofiei Luminilor, al celei romantice, dar nu mai puţin din cel al Şcolii de la Frankfurt şi din antropologia filosofică sartriană – că libertatea omului nu se reduce la exercitarea drepturilor sale civile, politice şi sociale, cu toată însemnătatea lor capitală. Ea înseamnă mult mai mult: făurirea unei identităţi specifice a fiecărui individ, conştient aleasă şi asumată, ce se obiectivează social în viaţa şi activitatea

lui. În acest fel, libertatea omului se umple cu un conţinut determinat pentru fiecare individ, depăşind cadrul unor posibilităţi de întâmpinare pentru fiecare individ, metamorfozându-se într-o acţiune de punere în valoare a propriilor talente, disponibilităţi şi capacităţi.

Concluzii

Formarea unei identităţi individuale este, fără nicio exagerare, o problemă generală a democraţiei contemporane. Consolidarea instituţiilor democratice, desfăşurarea proceselor economice în cursul de informatizare tind să depindă de fizionomia intelectuală, spiritual-culturală, de capacitatea creativă a oamenilor. Evoluţia într-o asemenea direcţie trebuie să depăşească numeroasele dificultăţi, unele deosebit de mari, imposibil de realizat fără participarea instituţiilor statului. Aşa este, de pildă, reamenajarea timpului socialmente disponibil între segmentul său instructiv şi cel productiv, diminuarea diferenţelor economice dintre păturile dominante economic şi politic şi cele defavorizate, restrângerea zonelor de mizerie şi sărăcie, neutralizarea intereselor conservatoare pătimaşe, iraţionale etc. Acestea din urmă, cu tendinţele lor exclusiviste, riscă să provoace acute confruntări sociale, să blocheze asumarea socială a noului obiectiv al libertăţii. Violările şi limitele libertăţii s-au răzbunat întotdeauna ulterior în mod dur, au produs efecte bumerang traumatizante asupra unor generaţii succesive care n-au avut nicio responsabilitate în sufocarea libertăţii într-o etapă sau alta. Cel puţin acest lucru ar trebui să învăţăm din istoria secolului al XX-lea, formele viitoare ale libertăţii, cele spre care aspiră grupuri tot mai mari de oameni să nu fie înăbuşite, ci sprijinite, ajutate să se nască.

Bibliografie:

1. BAUDRILLARD, J. *Strategiile fatale*. Iaşi: Polirom, 1996. 216 p. ISBN 973-9248-35-7
2. BAUMAN, Z. *Gândirea sociologică*. Bucureşti: Humanitas, 2008. 272 p. ISBN – 10: 9735019426
3. BRAGA, C. *De la arhetip la anarhetip*. Iaşi: Polirom, 2006. 320 p. ISBN 973-46-0181-4
4. BRÂNZEU, P. *Zile şi semne*. Timişoara: Exceselor, 1999. 163 p. ISBN 10: 9739015360
5. CĂLINESCU, M. *Cinci feţe ale modernităţii*. Bucureşti: Univers, 1995. 472 p. ISBN 973-681-965-5
6. DERRIDA, J. *Diseminarea*. Bucureşti: Univers Enciclopedic, 1997. 402 p. ISBN 973-9243-44-4
7. FLORIAN, M. *Recesivitate ca structură a lumii*. Vol.II. Bucureşti: Eminescu, 1983. 491 p. ISBN
8. FOUCAULT, M. *Cuvintele şi lucrurile*. Bucureşti: Univers, 1996. 544 p. ISBN 9789731035864
9. FUKUYAMA, Fr. *Sfârşitul istoriei.* Bucureşti: Vremea, 1994. 384 p. ISBN 973-9131-33-6
10. HEIDEGGER, M. *Repere pe drumul gândirii*. Bucureşti: Editura Politică, 1998. 448 p. ISBN 131889
11. HURDUZEU, O. *Sclavii fericiţi*. Bucureşti: Fundaţia culturală română, 2002. 304 p. ISBN 973-612-352-8
12. LAPLACHE, J. ş.a. *Vocabularul psihanalizei*. Bucureşti: Humanitas, 1994. 480 p. ISBN 973-28-0430-0
13. LYOTARD, J.F. *Condiţia postmodernă*. Bucureşti: Babel, 1994. 100 p. ISBN 973-85788-8-4
14. MALIŢA, M. *Zece mii de culturi, o singură civilizaţie*. Bucureşti: Nemira, 1998. 367 p. ISBN 9735692843
15. VATTIMO, G. *Societatea transparentă*. Constanţa: Pontica, 1995. 86 p. ISBN 10: 9739675379

Prezentat la 21.05.2015

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Ştiinţe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.106-113

ORIENTAREA CONSTRUCTIVISTĂ ÎN EPISTEMOLOGIE: REPERE METODOLOGICE

Vasile ŢAPOC
Universitatea de Stat din Moldova

Orientarea constructivistă e abordată în studiul de faţă ca una fundamentală pentru epistemologie. Bazat pe principiile raţionalismului şi neoraţionalismului („raţionalismul integral"), constructivismul utilizează, după cum va fi demonstrat, mai multe proceduri ce-i etalează diversitatea formelor de manifestare. Pornind de la unitatea relativă a structurilor gnoseologice şi ontologice, constructivismul racordează în viziunile sale devenirea şi funcţionarea sistemelor ideatico-cognitive cu cele ontologice. Pe acest vector se înscrie potenţialul teoretico-metodologic al epistemologiei kantiene care demonstrează atât vocaţia productivă a raţiunii în cunoaştere, cât şi cea analitică în depistarea şi înţelegerea ideilor-concepte, ideilor fondatoare ale textelor. Ontologia fiinţei umane e deconstruită şi reconstruită prin prisma existenţialismului heideggerian. În fine, schimbul experienţei constructiv-educative dintre ştiinţă şi filosofie e demonstrat prin analiza epistemologiei constructiviste a lui G.Bachelard.
Cuvinte-cheie: *constructivism, sistem, structură, devenire, potenţial generativ, constructivitate, destructurare, filosofie distribuită, raţionalism integral, blocaje epistemologice, metodă recurentă.*

ORIENTATION CONSTRUCTIVISM IN EPISTEMOLOGY: METHODOLOGY REFERENCES

In the present study, the constructive orientation is regarded as fundamental to epistemology. Based on the principles of rationalism and neorationalism („integral rationalism"), the constructivism utilizes, as will be demonstrated, multiple procedures that flaunt its diversity of forms of manifestation. Starting from the relative unity of the gnosiological and ontological structures, the constructivism connects within its visions the creation and the functioning of the ideational-cognitive systems with the ontological ones. This vector is inscribes the theoretico-metodological potential of the Kantian epistemology, which demonstrates both the productive vocation of rationalism in knowledge and the analytical one in noticing and understanding of ideas/concepts ,the founding ideas of the texts. The ontology of the human being is deconstructed and reconstructed through the prism of the heideggerian existentialism. And lastly, the exchange of the constructive-educational experience between science and philosophy is demonstrated by the study of the constructive epistemology of Gh.Bachelard.
Keywords: *constructivism, system, structure, becoming, generative potential, constructiveness, destructuring, distributed philosophy, full rationalism, epistemological jams, recurrent method.*

Trăsăturile epistemologiei constructiviste. Constructivismul este un curent epistemologic raţionalist. Un exemplu pentru prezentarea constructivismului îl reprezintă filosofia kantiană. În constructivism se manifestă caracterul activ, creativ al gândirii în procesul cunoaşterii, în elaborarea produselor gândirii etc. Un alt aspect al manifestării constructivismului îl observăm la epistemologul, filosoful francez şi istoricul ştiinţei Gaston Bachelard (1884-1962). În viziunea acestuia, ştiinţa nu se ocupă de descrierea faptelor, ci de construcţia de teorii. Ştiinţa, în viziunea sa, cunoaşte realitatea prin structurile teoretice, pe care le construieşte şi care definesc obiectele cunoaşterii. În acest aspect ştiinţa se prezintă la el ca producătoare de noi realităţi, înţelese ca teorii prezentate în funcţia lor metodologică.

Sistem, structură, devenire. Orice metodologie include răsfrângerea aplicativă, normativă a unor interpretări adecvate ale obiectelor studiate prin prisma obiectivelor urmărite. Cât priveşte natura obiectelor cercetate, progresul cunoaşterii ştiinţifice a descoperit-o a fi destul de complexă. Universul este format din sisteme cu diverse grade de integralitate, ale căror elemente au întotdeauna propriile lor structuri. În cadrul acestor sisteme se manifestă două tendinţe cu elemente de ordine şi elemente de dezordine care alternează la anumite etape ale dezvoltării. După cum relata fizicianul şi chimistul belgian de origine rusă Ilya Prigogine (1917-2003): „Astăzi se împlineşte trecerea de la ontologia fiinţei, substanţa statică, la o ontologie a devenirii. În această fază, dobândim o înţelegere mai profundă a efectelor timpului şi a fenomenelor evoluţiei. Nu ştim precis încotro ne duce, multe posibilităţi ni se deschid. La începutul celui de-al treilea mileniu constatăm că poarta către viitor e larg deschisă, că lumea nu e închisă sau finalizată, că e în devenire şi că, în consecinţă, deciziile noastre au o greutate deosebită" [17, p.265-266]. Iar şansele la reuşită, după cum reiese din principiul metodologic amintit numai ce, va depinde în primul rând de calitatea cunoştinţelor ce vor fi aplicate spre atingerea obiectivelor, după ce vom stăpâni cunoştinţele necesare în acest scop.



Caracteristic pentru orientarea constructivistă din epistemologie, în aspect ontologic, e că modul de alcătuire al obiectului îşi găseşte oglindirea prin prisma principiilor sistematicităţii şi structuralităţii, iar mecanismele explicative ale modului de organizare poartă conotaţii deterministe. Într-un anumit aspect „…structuralismul şi determinismul se presupun, căci explicarea prin intermediul categoriilor celui dintâi este punct de plecare şi întregire pentru cel de-al doilea, adică răspunsul la întrebarea *cum* este întregit de răspunsul la întrebarea *de ce*, iar în anumite împrejurări la întrebarea *cum* devine – pentru un alt nivel – răspuns la întrebarea *de ce*" [12, p.176].

Supuse trecerii timpului, sistemele au caracter trecător sub două aspecte: fie sub cel al duratei finite, transformându-se unele în altele, fie sub cel al variabilităţii interne. În al doilea aspect se manifestă funcţiile diverse ale sistemului, structurii şi elementului privite în optica construcţiei ierarhic organizate: elementul examinat ca parte al unui suprasistem îşi va etala alte însuşiri, decât atunci când e perceput ca factor integrator al subelementelor ce le include. Aici iese în vedere manifestarea structuralităţii ca atribut constructiv al oricărei realităţi.

Evoluţia structurilor din cadrul sistemelor include şi ea procese complexe. Epistemologul elveţian Jean Piaget (1896-1980) în lucrarea *Biologie şi cunoaştere* (1967) menţiona că dezvoltarea unei structuri nu se poate face exclusiv pe propriul ei palier, prin simpla extindere a unor operaţii date şi prin combinarea unor elemente cunoscute. El demonstra că „…progresul constă în construirea unei structuri mai cuprinzătoare care o înglobează pe cea precedentă, dar care introduce în aceste operaţii noi" [16, p.336]. La rândul ei, această structură nouă trebuie încadrată într-o altă structură nouă, dar această nouă construcţie este posibilă doar în două condiţii: a) noua structură trebuie, în primul rând, să fie o reconstrucţie a celei precedente, căci altfel dispar şi coerenţa şi continuitatea: noua structură va fi deci produsul celor precedente…; b) dar, totodată, ea trebuie să extindă structura precedentă, generalizând-o prin combinare cu elementele proprii noului plan de reflectare, căci altfel n-am avea nimic nou" [16, p.336]. În aşa fel, datorită acestui proces de reconstrucţie cu combinaţii noi are loc integrarea unei structuri operatorii de la o etapă anterioară sau de la un nivel anterior, într-o structură mai bogată, de nivel superior.

Viziunile deterministă şi structuralistă se presupun şi se îmbogăţesc reciproc, adâncind forţa explicativă a orientării constructiviste. Determinismul contemporan înglobează tezele fundamentale ale abordării structuraliste pentru a explica starea determinată a fenomenelor şi proceselor şi mecanismele determinării ce generează aceste fenomene şi procese. În acest aspect determinismului îi revine funcţia nu doar de a constata o anumită ordine ontologică, ci şi de a explica mecanismele acesteia. Pe de altă parte, abordarea structurală a lumii utilizează din plin bogăţia de idei ale determinismului. Această completare reciprocă a înlăturat principala lacună a structuralismului, care interpreta întregul (sistemul) ca ceva static, care exclude devenirea, istoricitatea ca şi neglijarea structuralităţii în determinism. Noua situaţie epistemologică a fost calificată de Ilie Pârvu (n.1941), cunoscut filosof român al ştiinţei, drept „mod de gândire *structural-generativ*… ce generează şi organizează în arhitecturi complexe" ce reprezintă noi viziuni raţionale „asupra existenţei ca totalitate" [13, p.126]. Principiul structural-generativ schimbă într-adevăr viziunea asupra cunoaşterii ştiinţifice şi a temeiurilor ei ontologice, „constituind punctul de plecare al unei tentative de a edifica în mod constructiv ontologia, de a depăşi sfidarea sceptică, ce pretinde că acest domeniu al filosofiei are istorie venerabilă, dar nu există încă… ca realizări paradigmatice ale unui model ontologic" [13, p.126] în zilele noastre.

Potenţialul generativ al epistemologiei kantiene. Cât priveşte „istoria venerabilă", ea se repetă în primul rând la Immanuel Kant (1724–1804). În lucrarea *Critica raţiunii pure*, editată în 1781, acesta a edificat o construcţie teoretică preocupată de cercetarea fundamentală. Pentru orientarea constructivistă din epistemologie, preocuparea de stabilirea structurii şi metodologiei cercetărilor fundamentale, lucrarea lui Kant nu şi-a pierdut actualitatea şi serveşte şi azi drept model de adecvare explicativă a raportului dintre ştiinţă, raţiune şi realitate. Acest lucru îi reuşeşte prin construirea unui spaţiu conceptual generalizat, care permite înţelegerea şi punerea în evidenţă a logicii şi metodologiei construirii ştiinţei teoretice în genere.

Pentru a pătrunde în semnificaţia acestui cadru conceptual e necesar să precizăm, cât de cât, să cunoaştem conţinutul prescris acestor concepte de Im.Kant. Cu privire la conceptul ontologic central el menţiona: „Când s-a spus: metafizica este ştiinţa despre primele principii ale cunoaşterii, nu s-a remarcat prin aceasta o specie cu totul aparte, ci numai un rang ce priveşte generalitatea…" [8, p.594], orizontul înfruntat de raţiune, neîngrădită de limitele preocupărilor cunoaşterii empirice, adică de raţiunea pură. Astfel, pentru Kant preocupările metafizice sunt de natură filosofică, înrudită cu ştiinţa, precizând: „Filosofia raţiunii pure este sau o *propedeutică* (un exerciţiu preliminar), care studiază facultatea raţiunii sub raportul oricărei cunoaşteri pure

a priori, şi se numeşte *critică*, sau, în al doilea rând, sistemul raţiunii pure (ştiinţă), întreaga…cunoaştere filosofică din raţiune pură în înlănţuire sistemică, şi se numeşte *metafizică*; deşi acest nume poate fi dat şi întregii filosofii pure, inclusiv criticii, pentru a îmbrăţişa atât cercetarea a tot ce poate fi cunoscut vreodată *a priori*, cât şi expunerea a ceea ce constituie un sistem de cunoştinţe filosofice pure de această specie…" [8, p.593].

Astfel, construcţia sistemico-generativă lansată de Im.Kant e concepută să servească drept temei metodologic pentru orice tip de cunoaştere ştiinţifică şi aplicarea acesteia în scopul deschiderii posibilităţii nu doar a cunoaşterii şi înţelegerii existenţei, ci şi dezvoltării acesteia pornind de la potenţialul inerent ei. O spunea chiar Im.Kant: „Metafizica este astfel şi desăvârşirea oricărei *culturi* a raţiunii omeneşti, care este indispensabilă, dacă lăsăm la o parte influenţa ei, ca ştiinţă, asupra unor anumite scopuri determinate. Căci ea consideră raţiunea după elementele şi după maximele ei supreme, care trebuie să servească drept bază însăşi *posibilităţii* unor ştiinţe şi *folosirii* tuturor. Că ea, ca simplă speculaţie (regândire a cunoştinţelor în baza unor principii generale – *V.Ţ.*), serveşte mai mult spre a preveni erori decât spre a extinde cunoaşterea, nu-i diminuează valoarea, ci mai curând îi dă demnitate şi prestanţă prin oficiul de cenzor, care asigură ordinea generală şi armonia, ba chiar bunăstarea comunităţii ştiinţifice, împiedicând ca lucrările ei îndrăzneţe şi fecunde să se abată de la scopul principal…" [8, p.598].

Ulterior filosofia cunoaşterii ştiinţifice, adică epistemologia, apărută şi cu suportul elaborărilor kantiene, s-a abătut din drumul teoretico-metodologic schiţat de autorul *Criticii raţiunii pure*. Problemele metafizicii, precum cea a *fiinţei* şi a *existenţei ca totalitate*, au fost scoase în afara preocupărilor epistemologice, pentru că nu erau, din perspectiva ştiinţei moderne şi a gândirii analitice, o problemă cu sens. Revenirea la interogaţia fundamentală asupra fiinţei, asupra sensului şi temeiurilor fiinţării, a devenit posibilă datorită multiplelor transformări ale cunoaşterii ştiinţifice contemporane şi conştiintezării importanţei lor metodologice de către orientarea constructivistă din epistemologia contemporană. Iar transpunerea în ontologie a gândirii structural-generative a permis producerea unui „…nucleu ce reprezintă matricea constructivă a unei întregi existenţe conceptuale, a unui „ontos teoretic", principiul intern al fiinţării lui" [13, p.201]. Acest nucleu, ca şi în cazul în care a fost relatat despre completarea reciprocă a structuralismului cu determinismul, îndeplineşte dubla funcţie de generator şi organizator pe plan constructiv şi regulativ în: „arhitectura existenţei".

Revenirea la potenţialitatea metafizicii kantiene. Neglijarea aspectului ontologic în epistemologie se lămureşte şi prin faptul că în spaţiul dintre filosofie, în primul rând filosofia ştiinţei, şi ştiinţă se crease un decalaj. Ştiinţa progresa fără suportul teoretico-metodologic necesar, din cauza întârzierii reflexiilor filosofice asupra descoperirilor deja realizate de ştiinţă. A fost într-un fel neglijată şi atenţionarea filosofului francez de origine română Ştefan Lupaşcu (1900-1988), adresată celor ce urmăresc, fie şi de la distanţă, ştiinţa actuală şi interferenţele sale cu filosofia. Încă în 1940 acesta scria în lucrarea *Experienţa microfizică şi gândirea umană*: „Nu există, la ora actuală, temă mai profundă pentru meditaţia filosofică. Se poate spune că aici, mai mult decât oriunde, şi acum este ceasul filosofilor" [10, p.46]. Filosoful francez intuia încă la sfârşitul deceniului patru al secolului XX semnificaţia filosofică excepţională a evoluţiilor care au marcat apariţia şi dezvoltarea fizicii cuantice, începând cu descoperirea cuantei de acţiune de către Max Planck (1858-1947) [19, p.225]. El semnala, în citatul pe care l-am adus, ceea ce istoricii fizicii cuantelor vor recunoaşte şi înţelege în mod clar abia câteva decenii mai târziu. Spre exemplu, cercetătorii americani J.Mehra şi H. Rechenburg vor relata în 1982 în primul volum al *Istoriei dezvoltării teoriei cuantice*: „Mai mult decât teoriile relativităţii, atât cea specială, cât şi cea generală, care completează edificiul teoriei fizicii clasice, teoria cuantică este unica în istoria ştiinţei şi în istoria intelectuală a omului: prin ideile ei, ea înfăptuieşte o ruptură completă cu trecutul şi contureazǎ un nou mod de a vedea structura materiei şi a radiaţiei, precum şi multe din forţele fundamentale ale naturii" [5, p.39]. Lichidarea acestei rupturi epistemologia constructivistă o realizează prin prisma reconstrucţiei, reclădirii viziunii filosofico-metodologice asupra lumii, ce a suferit serioase schimbări în urma noilor descoperiri ştiinţifice. La acest act de adecvare a opticii asupra lumii printr-o reinterpretare a rezultatelor obţinute de ştiinţă poate contribui în mod decisiv filosofia kantiană. După cum menţionează I.Pârvu, „teorema generală" a *Criticii raţiunii pure* exprimă exponentul întregii teoretizări iniţiate de această operă. „Privită în această perspectivă, ideea kantiană, formulată în cea mai mare generalitate a sa ca principiu întemeietor al judecăţilor sintetice dar necesare şi universale…, – concluzionează epistemologul român Ilie Pârvu, – este cea care fundează nu numai o realizare teoretică particulară…, ci şi o modalitate fundamentală de construcţie şi cercetare teoretică" [15, p.410] în genere.

Constructivitatea şi ontologia fiinţei. Pentru schiţarea altor aspecte ale epistemologiei constructiviste revenim la constatarea făcută de I.Prigonine că „astăzi se împlineşte trecerea de la ontologia fiinţei, substanţă statică, la o ontologie a devenirii" [17, p.265], completând-o cu ideea exprimată de epistemologul român Angela Botez (n.1943) despre „... dihotomia conceptuală şi complementaritatea între continuitatea devenirii şi individualitatea evenimentelor" [4, p.151].

Devenirea individualizată a fiinţei în aspect ontologic e abordată de existenţialism. Bazele teoretico-fenomenologice ale existenţialismului au fost elaborate de Martin Heidegger (1889-1976) în lucrările sale. În lucrarea *Fiinţă şi timp*, în interpretarea filosofului Gabriel Liiceanu, „omul ca *Dasein este locul de deschidere al fiinţei*, fiinţarea prin care, în cele din urmă, „ştiinţa fiinţei", ontologia, devine cu putinţă" [9, p.38]. În concepţia heideggeriană, omul ca *Dasein* nu este o fiinţare obişnuită, ci, în universul fiinţărilor, el este locul în care „a fi" este înţeles împreună cu sensul ce şi-l asumă. Locul central în această fiinţare este ocupat de fiinţarea care are cunoaşterea prin înţelegerea lui „a fi", „cu *Dasien*-ul e vorba nu de om în genere, ci de fiecare dată de mine, cel de „aici", care am de fiecare dată de *a fi,* care am în sarcină, clipă de clipă, realizarea propriei mele fiinţe" [9, p.38]. Realizarea potenţialităţii are drept condiţie epistemologică înţelegerea, care, în abordarea lui M.Heidegger, „…este o raportare la fiinţare" [7, p.442].

Construcţia planului ontologic al fiinţării individualizate, în viziunea existenţialistă, este întregită de situaţia extremală, limită – moartea personală. Esenţa sfârşitului nu constă în determinarea unui moment în viitor, ci în felul în care individul începe să se comporte în viaţa lui reală proiectată de orizontul acestui eveniment. Problema nu este „când", ci *cum* acţionezi. Aşteptarea fără „când" modelează viaţa. „Nu faptul că voi muri într-o bună zi contează, ci că, murind, trebuie să ştiu cum voi trăi. Din posibilitatea a lui a-nu-mai-fi eu îmi extrag informaţii pentru posibilitatea lui a-fi-capabil-să-fiu". „A putea să fii" îşi capătă vigoarea din „a putea să nu mai fii" [9, p.116].

Destructurare şi interpretare. Dată fiind activitatea constructivă, creatoare de noi sisteme de către om, adică a sistemelor „sintetice", nenaturale, e important a se ţinut cont de faptul că în aspect ontologic la trecerea de la un sistem la altul, ca şi în sistemele naturale, se impune procesul „destructurării" înaintea restructurării. Astfel, sistemul decade mai întâi în dezordine, înainte de a fi creat un nou sistem în urma construcţiei unei noi ordini.

Ordinea din textele elaborate şi deconstrucţia acestora, înaintea instaurării unei noi ordini, constituie norma generală a dezvoltării culturii: analiză, evaluare, sinteză în scopul păstrării şi dezvoltării. În continuare vom cerceta temeiurile ontologico-metodologice ale construcţiei unei noi ordini ideatice în tezele de cercetare. Noua ordine va fi anticipată, cu necesitate, de depistarea problemei, deconstrucţia şi analiza evaluativă a experienţei fixată în textele domeniului, intuirea şi formularea ipotezei de lucru a rezolvării problemei, înţelegerea potenţialităţii constructive a ipotezei. Toate aceste elemente, raportate la obiectivele cercetării, vor încheia construcţia sistemului imaginat şi apoi real al tezei.

Cât priveşte deconstrucţia operei analizate, şi ea include un sistem al elementelor necesare de parcurs. Atunci, mai mult decât cunoaşterea operei, contează înţelegerea adecvată a acesteia, fie că e vorba de o ştiinţă, de o teorie ştiinţifică sau un text ştiinţific. Şi aici merită să fie luate în calcul ideile lui Im.Kant care susţinea: „Nimeni nu încearcă să constituie o ştiinţă fără a avea ca fundament o idee. Numai că în executarea ei schema, ba chiar definiţia, pe care o dă chiar de la începutul ştiinţei lui, corespunde foarte rar ideii sale; căci aceasta se află în raţiune ca un germene, în care toate părţile se găsesc ascunse încă foarte învăluit şi abia sesizabile observaţiei microscopice. De aceea, ştiinţele, fiind toate concepute din punctul de vedere al unui anumit interes general, trebuie definite şi determinate nu după descrierea pe care o dă despre ele autorul lor, ci după ideea pe care o găsim întemeiată în raţiunea însăşi din unitatea naturală a părţilor, pe care el le-a adunat împreună. Căci atunci se va vedea că autorul şi adesea şi urmaşii lui cei mai îndepărtaţi rătăcesc în jurul unei idei, pe care ei înşişi nu şi-au putut-o lămuri, şi de aceea nu pot determina conţinutul propriu-zis, articulaţia (unitatea sistematică) şi limitele ştiinţei" [8, p.589].

Prin aceste afirmaţii Im.Kant susţine că ceea ce determină o ştiinţă sau un text integru este ideea ce a fost pusă la bază, ideea de la care a pornit construcţia ideatică. Această idee va determina temeiurile genezei şi articulaţiile structurii interne. Prin aceasta se lămureşte faptul că pătrunderea în semnificaţia unei opere se realizează prin descoperirea drumului către fundament. Aşa stau lucrurile nu doar la înţelegerea operei, ci şi la interpretarea ei axiologică, valorică. Referindu-se la interpretarea fenomenologică, I.Pârvu constată că aceasta vrea să-i determine operei „posibilitatea ei internă" „proiectul ontologic în care aceasta îşi află rădăcinile,

acea deschidere asupra fiinţei care-i determină tematizarea originară" [14, p.26]. Aici epistemologul român se înscrie pe linia viziunii heideggeriene, care considera că „ontologia şi fenomenologia nu sunt două discipline diferite care, alături de altele, aparţin filosofiei. Cei doi termeni caracterizează însăşi filosofia după obiect şi modalitatea de tratare". „Luată drept conţinut relativ la obiectul ei, fenomenologia este ştiinţa despre fiinţa fiinţării – ontologie". Şi continuă: „Filosofia este ontologie fenomenologică universală ce pleacă de la hermeneutica *Dasein*-ului… Fenomenologia *Dasein*-ului este o **hermeneutică** (evidenţierea aparţine lui M.H.) în semnificaţia originară a cuvântului, prin care este desemnată problema interpretării". Iar în această interpretare „mai presus decât realitatea stă **posibilitatea**. A înţelege fenomenologia înseamnă a o sesiza ca posibilitate" [6, p.53].

Din cele expuse reiese că reconstrucţia fenomenologică în timpul lecturării unui text explorează imaginar condiţiile de posibilitate ale operei, care porneşte de la sensul primar sau ideea – concept ce a stat iniţial la bază. Sarcina principală a interpretului rămânând una dublă: facerea vizibilă a ideii ce a stat la temelie şi măsura în care a fost ea înţeleasă de autor la timpul său şi în condiţiile când şi-a elaborat lucrarea. Acest moment l-a făcut pe Im.Kant să afirme surprinzător: „Remarc numai că nu e nimic extraordinar, atât în conversaţia comună, cât şi în cărţi, să înţelegi un autor chiar mai bine decât s-a înţeles el pe sine însuşi, şi anume: prin comparaţia ideilor pe care le exprimă asupra obiectului, dat fiind că el nu determinase îndeajuns conceptul lui şi că, astfel, uneori el vorbea sau chiar gândea împotriva propriei lui intenţii" [8, p.283].

Valoarea euristică a dublei sarcini de interpretare e exploatată din plin în cercetările din domeniul culturii, îndeosebi în filosofie, folosind metodele comparativ-istorică, raţionalismului critic a lui Karl Raimund Popper (1902-1994), recurentă a lui Gaston Bachelard (1884-1962), fenomenologică, hermeneutică ş.a. Pentru a demonstra unele din valenţele metodologiei constructivismului ne vom opri în continuare asupra analizei filosofiei neoraţionaliste a ştiinţei lui G.Bachelard, care s-a folosit pe larg de metodele constructiviste. Folosim aici termenul „metodă" în accepţiunea kantiană, care preciza: „Pentru ca ceva să poată fi numit metodă, trebuie să fie un procedeu *după principii* (evidenţierea aparţine lui Im.Kant)" [8, p.600].

Constructivism şi raţionalismul integral al lui G.Bachelard. În lucrarea *Raţionalismul aplicat* (1948), G.Bachelard, referindu-se la aspectul pedagogic al enumerării cunoştinţelor de R.Descartes, menţionează că această revizie metodică are rezonanţe filosofice şi că ea nu are sens decât dacă ne obligă să devenim conştienţi de identitatea noastră raţională de-a lungul diversităţii cunoştinţelor dobândite. Ordinea cunoştinţelor obţinute ne ordonează conştiinţa. El scrie: „Nu există cu adevărat conştiinţă a unei enumerări perfecte pe cât posibil decât dacă există conştiinţa a unei anumite *puneri în ordine* a ideilor enumerate (sublinierea lui G.B.)" [3, p.21]. Cartezianismul poartă astfel semnul unui raţionalism care tinde să elimine din istoria culturii sale contingenţa gnoseologică. „În general, continuă G.Bachelard, există cultură în măsura în care se elimină contingenţa cunoaşterii, dar această eliminare, niciodată completă, nu este nici definitivă vreodată. Ea trebuie să fie neîncetat reefectuată" [3, p.21-22]. În interpretarea autorului *Raţionalismului aplicat*, enumerarea carteziană are două funcţii: „a păstra cunoştinţele şi a menţine ordinea lor până ce conştiinţa ordinii este destul de clară pentru ca *ordinea* cunoştinţelor să recheme cunoştinţele. Aici, în intimitatea subiectului, este tocmai un act al raţionalismului aplicat, actul util al unui spirit care se aplică asupra lui însuşi. Conştiinţa raţională a cunoaşterii survolează conştiinţa empirică. Ea fixează itinerarul cel mai scurt, cel mai instructiv" [3, p.22]. Cel care va dori să înveţe procedura cunoaşterii, consideră în continuare G.Bachelard, va trebui să „repete" procedura cunoaşterii anterior descrisă. Iar dacă cineva va examina această cunoaştere repetată în profunzimile sale metafizice, va avea impresia curioasă că „repetă" un soi de „compoziţie a propriei sale fiinţe" sau, mai exact, că „îşi compune fiinţa însăşi" în frumoasele forme ale gândirii raţionale [3, p.22].

Dialectician veritabil, G.Bachelard înţelege perfect că nu poate exista conştiinţa de normalitate a cunoaşterii fără referire la o dezordine redusă, legată de erori epistemologice. Aceasta îl face să declare: „Adăugăm… la regula enumerării ideilor juste o regulă a exorcizării explicite a ideilor false. Gândirea ştiinţifică este în stare de pedagogie permanentă" [18, p.23]. Această vocaţie pedagogică a ştiinţei este încurajată de filosofia ştiinţei, lucru confirmat de el prin fraza: „Cred deci că filosofia pluralistă a noţiunilor ştiinţifice este o garanţie de fecunditate a învăţământului". Şi confirmă: „Deprinderii de a izola o noţiune într-o singură filosofie care nu reprezintă decât un moment al muncii epistemologice efective îi preferăm redarea tuturor planurilor de gândire filosofică pe care ea le sugerează. Numai cu această condiţie vom putea urmări maturizarea filosofică a noţiunii până la starea ei de *raţionalism eficace*" [18, p.26].

Acest pluralism filosofic asupra noţiunilor utilizat de ştiinţă contemporană prezintă pentru G.Bachelard un întreg trecut de cultură filosofică. Această cultură filosofică discursivă permite reunirea într-un acelaşi spirit ştiinţific a acestor filosofii numeroase fără a cădea în eclectism. El menţionează: „Faptul însuşi că luăm raţionalismul ca filosofie dominantă, că filosofie a maturităţii ştiinţifice este suficient, ni se pare, pentru a respinge orice acuzaţie de eclectism" [3, p.27] în acţiunile constructiviste ale raţiunii.

Meditând asupra vocaţiei formative a ştiinţei, G.Bachelard susţine cu fermitate: „Omul care s-a dăruit culturii ştiinţifice este veşnic şcolar… A rămâne şcolar trebuie să fie dorinţa secretă a unui profesor. Datorită însăşi prodigioasei diferenţieri a gândirii ştiinţifice, a specializării necesare, cultura ştiinţifică pune neîncetat pe un adevărat savant în situaţie de şcolar… În fapt, savanţii merg unii la şcoala altora. Dialectica maestrului şi discipolului se inversează adesea" [3, p.31]. A şterge aceste raporturi dialogale înseamnă, în viziunea lui G.Bachelard, a te îndepărta de esenţa dinamicii ştiinţei prinse în activitatea cotidiană a savanţilor. Dar savantul învaţă prin acţiuni deconstructive şi constructive lucruri importante şi la propria şcoală, dacă nu lucruri noi, apoi debarasarea de greşelile vechi: „Dacă după ce am făcut un calcul îl revăd pentru a vedea dacă nu m-am înşelat, mă judec calculând, mă dedublez. Forţând puţin personajele şi subliniind importanţa instanţei pedagogice, pot spune că mă dedublez în profesor şi şcolar" [3, p.34].

Autorul *Raţionalismului aplicat* consideră că cu cât problemele cunoaşterii ştiinţifice vor deveni mai dificile, cu cât cultura raţională se va aprofunda, cu atât va fi mai vizibilă şi utilă această dedublare. Însă, dacă vom încerca să surprindem această dedublare în cunoaşterea uzuală, încercarea se va nărui. Şi aceasta din cauza că „viaţa cotidiană se desfăşoară într-un autohipnotism, ea este *trăită* după legile vieţii, în înlănţuirea temporală a vieţii, cu acea viscozitate caracteristică vieţii fără gândire" [3, p.35].

Pentru G.Bachelard, „orice obiect ştiinţific poartă semnul unui progres al cunoaşterii" [3, p.127]. Şi în acest progres, după cum menţionează el în lucrarea editată în 1940 cu titlul *Filosofia lui nu. Eseu de filosofie a noului spirit ştiinţific*, „cultura ştiinţifică trebuie să determine modificări profunde ale gândirii" [3, p.227] care pătrund cu necesitate din domeniul ştiinţei în cel al filosofiei. Sub acest aspect, pentru el ştiinţa este un permanent punct de referinţă în dezvoltarea filosofiei. El e convins că „există puţine gânduri care să fie mai variate sub aspect filosofic decât cele ştiinţifice. Rolul filosofiei ştiinţifice este de a inventaria această diversitate şi să dezvăluie cât s-ar instrui filosofii dacă ar voi să mediteze asupra gândirii ştiinţifice contemporane" [11, p.470]. Dar legătura nu se manifestă doar într-o singură direcţie – de la ştiinţă spre filosofie. Legătura e mai complexă şi constă în strânsă interdependenţă şi intercondiţionare, considerându-le pe ambele expresii complementare ale creaţiei spiritului uman.

Însă, nu orice filosofie colaborează fructuos cu ştiinţa, ci doar filosofia noului spirit ştiinţific. Acesta a apărut ca rezultat al evoluţiei istorice a spiritului ştiinţific anterior şi revoluţiilor ştiinţifice şi constituie etapa a patra în istoria acestuia. G.Bachelard descrie această dialectică a spiritului ştiinţific astfel: „Datorită revoluţiilor ştiinţifice contemporane…se poate vorbi, în stilul filosofiei comtiene, de a *patra perioadă*, primele trei corespunzând antichităţii, evului mediu, timpurilor moderne. Aceasta a patra perioadă – epoca contemporană – săvârşeşte tocmai ruptura între cunoaşterea comună şi cunoaşterea ştiinţifică, între experienţa comună şi tehnica ştiinţifică. De exemplu, din punctul de vedere al materialismului, începutul celei de-a patra perioade ar putea fi fixat în momentul în care materia este desemnată prin proprietăţile sale…electronice" [3, p.118].

În noua situaţie ştiinţa a căpătat dreptul de a se servi de elemente filosofice desprinse de sistemele în care au luat naştere. În noile condiţii se cere de la filosofi „să rupă cu ambiţia de a găsi un singur punct de vedere şi un punct de vedere fix pentru a judeca ansamblul unei ştiinţe atât de vaste şi schimbătoare ca fizica. Pentru a caracteriza filosofia ştiinţelor vom ajunge atunci la un pluralism filosofic singur capabil să informeze elementele atât de diverse ale experienţei şi teoriei, atât de departe de a fi toate la acelaşi grad de maturitate filosofică. Vom defini filosofia ştiinţelor drept o filosofie dispersată, o *filosofie distribuită*. Invers, gândirea ştiinţifică ne va apărea ca o metodă de dispersie bine ordonată, ca o metodă de analiză foarte fină, pentru diverse filosofeme prea masiv grupate în sistemele filosofice" [3, p.278]. Astfel, G.Bachelard e adeptul întemeierii unei filosofii a detaliului epistemologic, a unei filosofii ştiinţifice diferenţiale, ca fiind opusă filosofiei integrale tradiţionale. Această filozofie diferenţială contribuie, în linii mari, la devenirea gândirii ştiinţifice concrete şi la lărgirea formei raţionale a ei. Astfel, ştiinţa se dezvoltă ca şi epistemologia nu doar prin noi construcţii epistemice, ci şi prin deconstrucţie, pentru a prelua elementele obţinute şi a le dezvolta în construcţiile ideatice ulterioare.

Constructivitate prin reluare, rectificare şi depăşire. O formă de creştere a raționalității gândirii ştiințifice e legată de folosirea unor noi concepte şi metode de cercetare. G.Bachelard, ca şi Paul Feyerabend mai târziu, va afirma că nu există metodă de cercetare care să nu sfârşească prin a-şi pierde fecunditatea inițială. Autorul *Noului spirit ştiințific* constată cu temei: „Vine totdeauna o vreme în care nu mai eşti interesat să cauți noul pe urmele vechiului, în care spiritul ştiințific nu poate progresa altfel decât creând metode noi. Chiar şi conceptele ştiințifice îşi pot pierde universalitatea… Conceptele şi metodele, totul este funcție de domeniul experienței; întreaga gândire ştiințifică trebuie să se schimbe în fața unei experiențe noi; un discurs asupra metodei ştiințifice va fi întotdeauna un discurs de circumstanță, nu va descrie o constituție definitivă a spiritului ştiințific" [2, p.227].

Afară de aceasta, creşterea raționalității gândirii ştiințifice include şi o permanentă perfecționare a cunoştințelor. Pentru el raționalismul „este conştiința unei ştiințe rectificate, unei ştiințe care poartă semnul acțiunii umane, al acțiunii deliberate, ingenioase, normalizate. Raționalismul nu trebuie să considere universul decât ca temă a progresului uman, în termeni de progres al cunoaşterii" [3, p.139]. Metoda realizării progresului cunoaşterii şi depăşirii blocajelor epistemologice, din care face parte şi experiența primară, o constituie metoda recurentă. Referindu-se la ea, G.Bachelard scria: „A păstra un soi de îndoială recurentă deschisă asupra *trecutului* unor cunoştințe *sigure*, iată încă o atitudine care depăşeşte, prelungeşte, amplifică prudența carteziană şi care merită să fie numită noncarteziană, mereu în sensul în care noncartezianismul înseamnă cartezianism completat" [2, p.248]. Metoda recurentă cuprinde rejudecarea faptelor ştiințifice trecute din istoria ştiinței în lumina celor prezente, pentru a aprecia locul şi rolul lor în progresul cunoaşterii, sau, cum spune G.Bachelard, „a lumina istoricitatea ştiinței prin modernitatea ei". Astfel, gândirea ştiințifică posedă metoda progreselor gândirii în baza unor transformări constructive constante ale bazelor sale, pe calea unor neîncetate reajustări.

G.Bachelard consideră că, pentru a ajunge la ştiință, spiritul trebuie să înceapă prin respingere, pe baza căreia va fi construit de gândire un proiect din care va rezulta un obiect ştiințific. Progresul ştiinței nu urmează la el linia cumulativă, ci pe cea reductivă, a unei scăderi de imagine şi prejudecăți pe nedrept valorizate. Altfel spus, cunoaşterea porneşte la filosoful francez de la rațional spre real şi nu invers, după cum ne-a demonstrat lucrarea *Filosofia lui Nu*. Adevărul ştiințific prezentându-se ca rezultat al unor cunoştințe incomplete şi erori rectificate, după cum am observat, prin folosirea metodei recurente. Realul supus cunoaşterii la G.Bachelard nu este ceea ce ne pare în simțiri, ci doar ceea ce ar fi trebuit gândit. Opinia este şi ea unul din obstacolele epistemologice, aflate în calea progresului cunoaşterii ştiințifice. Realul, considera el în baza experienței recente din ştiințele contemporane, este descoperit nu de organele de simț, ci prin răspunsuri la întrebările formulate cu privire la esența lui. Fără rezolvarea problemelor ştiințifice nu există cunoaştere ştiințifică. Pentru el, în ştiință nimic nu merge de la sine, nimic nu este nemijlocit, totul este construcție. „Gândirea care animă fizica, matematica, ca şi acea care animă matematicile pure, este o ştiință a totalității… Gândirea nu-şi află liniştea până ce o rațiune de ansamblu nu a pus pecetea sintetică pe construcție" [2, p.248], susține el.

Concluzii

În încheiere la expunerea poziției lui G.Bachelard cu privire la dialectica spiritului ştiințific modern, vom reveni asupra funcției formativ-educative a ştiinței contemporane. Pentru el cunoaşterea ştiințifică nu este doar rezultatul culturii, ci şi factorul principal al dezvoltării acesteia, inclusiv al dezvoltării nucleului spiritual al acesteia – filosofiei. Acest lucru va fi menționat de filosoful francez la sfârşitul uneia din principalele sale lucrări – *Filosofia lui Nu*: „În rezumat, ştiința instruieşte rațiunea. Rațiunea trebuie să se supună ştiinței, ştiinței celei mai evoluate, ştiinței care evoluează. Rațiunea nu are dreptul să majoreze o experiență imediată; dimpotrivă, ea trebuie să se echilibreze cu experiența cea mai bogat structurală. În toate împrejurările, imediatul trebuie să acorde întâietate construitului" [2, p.375].

Bibliografie:

1. BACHELARD, G. Filosofia lui Nu. În: *Dialectica spiritului ştiințific modern*. Bucureşti: Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1986, vol.1. 388 p. ISBN 165/B13
2. BACHELARD, G. Noul spirit ştiințific. În: *Dialectica spiritului ştiințific modern*. Bucureşti: Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1986, vol.1, 388 p. ISBN 165/B13
3. BACHELARD, G. Raționalismul aplicat. În: *Dialectica spiritului ştiințific modern*. Bucureşti: Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1986, vol.2. 560 p. ISBN 100732

4. BOTEZ, A. Noi metamorfoze în filosofia ştiinţei. În: *Revista de filozofie* (Bucureşti), 1987, nr.2.
5. FLONTA, M. Momente filosofice înainte şi după cercetarea fizică. În: *Ştefan Lupaşcu: un gânditor pentru mileniul trei*. Vol.1. Iaşi: „Ştefan Lupaşcu", 2001.
6. HEIDEGGER, M. Fiinţă şi timp. În: *Jurnal literar* (Bucureşti), 1994.
7. HEIDEGGER, M. *Probleme fundamentale ale fenomenologiei*. Bucureşti: Humanitas, 2006. 558 p. ISBN 973-50-1434-3
8. KANT, E. *Critica raţiunii pure*. Bucureşti: IRI, 1994. 608 p. ISBN 978-606-92266-2-9
9. LIICEANU, G. *18 cuvinte-cheie ale lui Martin Heidegger*. Bucureşti: Humanitas, 2012. 144 p. ISBN 978-973-50-3830-4
10. LUPAŞCU, Şt. *Experienţa microfizică şi gândirea umană. Despre necesitatea şi directivele unei noi logici şi despre matematicile pe care ea le impune. Schiţa unui nou discurs asupra metodei*. Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1992.
11. MACOVICIUC, V. *Iniţiere în filosofia contemporană*. Bucureşti: Universal DALSI, 2000. 560 p. ISBN 973-590-307-5
12. MARE, C. *Introducere în ontologia generală*. Bucureşti: Albatros, 1980. 327 p. ISBN 1/M35
13. PÂRVU, I. *Arhitectura existenţei. Paradigma structural-generativă în ontologie*. Vol.1. Bucureşti: Humanitas, 1990. 342 p. ISBN 973-28-9095-X
14. PÂRVU, I. *Cum se interpretează operele filosofice*. Bucureşti: Punct, 2001. 77 p. ISBN 973-99870-1-X
15. PÂRVU, I. *Posibilitatea experienţei. O reconstrucţie teoretică a Criticii raţiunii pure*. Bucureşti: Editura Politică, 2004. 448 p. ISBN 973-86701-9-5
16. PIAGET, J. *Biologie şi cunoaştere. Eseu asupra relaţiilor dintre reglările organice şi procesele cognitive*. Cluj-Napoca: Dacia, 1971. 391 p. ISBN 81037842
17. PRIGOGINE, I. Oamenii şi natura sunt creaturi ale timpului. În: *Cartea cunoaşterilor. Conversaţii cu marile spirite ale vremurilor noastre*. Bucureşti: ART, 2008. 295 p. ISBN 978-973-124-340-5
18. TONOIU, V. Un filosof al clipelor de valoare care trezesc şi verticalizează. În: *Dialectica spiritului ştiinţific modern.* Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, vol.1. 560 p. ISBN 100732
19. ŢAPOC, V. Unitatea epistemologiei, logicii şi dialecticii în interpretarea cunoaşterii de către Ştefan Lupaşcu. În: *Analele Ştiinţifice ale Institutului de Studii Europene „Ştefan Lupaşcu". Seria „Secvenţe semiologice"* (Iaşi), tom X, 2009, nr.1-2.

Prezentat la 21.05.2015

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Ştiinţe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.114-118

ESENŢA ŞI DESTINUL OMULUI – TEMĂ PRIORITARĂ DE REFLECŢIE ÎN FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ

Svetlana COANDĂ

Universitatea de Stat din Moldova

Articolul dat este consacrat studierii concepţiilor unor mari gânditori români din sec. XIX–XX: Mihai Eminescu, Titu Maiorescu, Constantin Rădulescu-Motru, Constantin Noica, Lucian Blaga, Mircea Eliade, despre esenţa complexă a omului şi destinul său, mentalitatea omului modern, tendinţa de a se salva de teroarea istoriei, despre sistemul de valori care profilează specificul, sensul vieţii şi activităţii omului modern. Este argumentată teza că reflecţiile şi concluziile proeminenţilor noştri înaintaşi despre om ca unitate a sacrului şi profanului, ca fiinţă creatoare de cultură şi valori rămân actuale şi importante pentru procesul instructiv-educaţional contemporan.

Cuvinte-cheie: *om, condiţie umană, valori, sensul vieţii, libertatea de gândire, educaţie, vocaţie, profesionalism, personalitate energetică, destin creator, umanism.*

COMPLEX HUMAN ESSENCE AND DESTINY - THE PRIORITARY REFLECTION THEME IN THE ROMANIAN PHILOSOPHY

The given article is dedicated to studying the conceptions of the great Romanian thinkers from the XIX-XX centuries: Mihai Eminescu, Titu Maiorescu, Constantin Radulescu-Motru, Constantin Noica, Lucian Blaga, Mircea Eliade; concepts about the complex human essence and destiny, the mentality of the modern man, the tendency to be saved from the dread of history, the system of values that profile the specificity and the meaning of life and of the activity of the modern man. The study offers arguments that the reflections and the conclusions of our prominent precursors about man as a unity of the profane and the sacred, as a creator of culture and values remain actual and important to the contemporary instructive-educational process.

Keywords: *man, human condition, values, sense of life, freedom of thought, education, vocation, professionalism, energetic personality, creative destiny, humanism.*

O problemă fundamentală a filosofiei româneşti a fost şi rămâne Omul – fiinţă complexă, unitate a naturalului, socialului şi spiritualului, rostul şi menirea lui, axa de valori şi idealuri ce-i determină fiinţa.

Vom releva, în primul rând, unele din reflecţiile lui **Mihai Eminescu** (1850-1889) despre om şi condiţia umană. Marele poet-filosof îşi întemeia cugetările sale pe ideea profundului dramatism al condiţiei umane. În persoana omului se dă o luptă aprigă între aspectele relative ale existenţei şi tendinţa spre ideal, eternitate, absolut. Asemeni Luceafărului, omul se află în faţa dilematicii alegeri între aspiraţia pură către integrarea cosmică şi dorinţa firească de împlinire în viaţa pământească. Or, de îndată ce Fiinţa face un pas în lumea limitei, specificându-se ca persoană, ea cade în plenul timpului, devine roabă a timpului, fiind trecătoare, vremelnică şi, deci, imperfectă.

M.Eminescu mereu evidenţiază condiţia existenţială specifică a omului. „Este un ce măreţ în firea noastră", zice el în poemul *Demonism*. Marele miracol ce-l distinge pe om este gândirea. Gândirea, indică M.Eminescu, este cea mai esenţială dimensiune a omului; gândirea este un dar extraordinar, care „divinizează" sufletul, este calea către începuturile Fiinţei, este luarea în stăpânire a Totului şi relevarea esenţei lui.

Fiind conştient de faptul că condiţia omului este aceea de a trăi sub zodia temporalului, a trecerii, a finitudinii, a înstrăinării: „Vreme trece, vreme vine…", M.Eminescu crede, totodată, că orice sfârşit este un nou început. El elogia viaţa, dragostea, nevoia de adevăr, tendinţa spre ideal, înţelegând bine că devenirea, fiind distrugere şi pierdere, este totodată şi dezvoltare, creştere, înnoire. Teza relevantă a lui M.Eminescu în acest context este „antitezele sunt viaţa". Omul este „cel mai înalt şi mai nobil op de arte al naturii", el este o unitate creatoare a contrariilor, aflându-se într-o perpetuă devenire, într-o „naştere eternă"; „Din această contradicţie a puterii mărginite şi a destinaţiunii nemărginite rezultă ceea ce numim viaţa omenească", menţiona marele nostru cugetător, venind cu mesajul: din viaţă învaţă ce este viaţa [4, p.153].

Frumuseţea, chemările ideale, sentimentele, aspiraţiile, stimulente şi elanuri care constituie „temelia" existenţei şi sunt „îndemnurile vieţii" nu le vei învăţa nici de la şcoală, nici din carte. Omul poate cu adevărat simţi bucuria, durerea, frumuseţea, dragostea, pătrunde în tainele existenţei doar prin trăire, prin suferinţă,



printr-o participare totală: „Ci trăieşte, chinuieşte / şi de toate pătimeşte / şi-ai s-auzi cum iarba creşte", scria el în poezia *În zadar în colbul şcolii*.

Măreţia şi frumuseţea umană constă în sinteza tuturor virtuţilor într-un „suflet frumos" şi un „caracter frumos", sufletul frumos fiind acel în care „senzualitate şi raţiune, datorie şi înclinaţie sunt în armonie". Pentru ca omul să se realizeze ca Om e necesară o interpătrundere a tuturor virtuţilor: munca, echitatea şi adevărul, spiritul responsabilităţii şi al datoriei, înalta exigenţă faţă de sine, o concepţie cât mai amplă despre lume, obiective inspirate de idealuri demne etc., acestea trasând direcţia valorică a vieţii, determinând sensul vieţii.

Titu Maiorescu (1840-1917), meditând despre om şi condiţia umană, pornea de la evidenţierea a două dimensiuni ale omului – dimensiunea raţională şi cea afectivă, „minte şi inimă": „În fiecare om sunt cel puţin doi oameni: omul ideilor şi omul simţurilor (minte şi inimă). Vei greşi totdeauna dacă vei judeca pe om numai după ideile ce le exprimă, chiar dacă ai constatat că sunt adevăratele lui idei. Trebuie să aştepţi ocaziile de ai constata adevăratele lui simţuri", atenţiona el [5, p.503].

O trăsătură distinctă a omului, ce trebuie educată şi dezvoltată, este toleranţa şi libertatea de gândire. „Să ne ferim să-i acuzăm pe alţii de imoralitate numai pentru că au alt crez, alte convingeri; să acontăm vederilor opuse celor ce le avem acelaşi respect pe care-l pretindem pentru ale noastre", povăţuia Maiorescu [6, p.85-86].

De rând cu acestea el evocă şi alte coordonate ale spiritualităţii umane: depăşirea egoismului, dragostea de patrie, prietenia etc. „Abia atunci poţi înţelege umanitatea când ai renunţat la propriul tău eu… abia atunci îţi iubeşti cu adevărat patria când eşti în stare să-i jertfeşti propria ta persoană; îţi respecţi prietenul abia atunci, şi abia atunci eşti vrednic de el, când eşti gata să-ţi dai viaţa pentru dânsul; abia atunci eşti, într-adevăr, entuziasmat pentru o idee adevărată, când nu eziţi să înfrunţi moartea pentru adevărul ei", susţinea T.Maiorescu, accentuând că umanismul, iubirea de patrie, prietenia şi lupta pentru un ideal sunt cele mai înalte piscuri ale activităţii şi moralei umane şi că adevărata importanţă a vieţii omului constă „în relaţia ei cu totalitatea", în renunţarea la individual pentru general [6, p.112].

Inspirat de Lessing şi Goethe, Maiorescu promova ideea că „ceea ce îi dă valoare omului nu este adevărul ce-l posedă sau crede că-l posedă, ci truda neobosită cu care s-a străduit să-i dea adevărului de urmă" şi că sensul vieţii „nu este decât necesitatea căutării fără răgaz" – idee conformă cu condiţia omului modern, care trebuie să fie activ, să se afle mereu în căutare şi cercetare, să înfrunte abordările dogmatice pentru a fi în pas cu spiritul ştiinţific al timpului.

Constantin Rădulescu-Motru (1868-1957), în special, menţiona rolul educaţiei pentru formarea personalităţii umane, creşterea inteligenţei. Scopul principal al procesului educaţional, consideră C.Rădulescu-Motru, este formarea aptitudinilor profesionale prin educaţia intelectuală, morală, prin educaţia vocaţiei şi a profesionalismului. Vocaţia personală este direct proporţională cu munca şi activitatea socială, deoarece munca este cea mai bună pedagogie, accentua renumitul filosof şi pedagog.

C.Rădulescu-Motru consideră că doar în lumea modernă apar condiţiile unei dezvoltări normale a personalităţii. În această perioadă apare profesionistul, „adică omul cu voinţa adaptată la tehnica muncii… Profesionist, în adevăratul înţeles al cuvântului, este omul al cărui eu şi-a găsit mulţumirea în munca de el aleasă; este omul care consideră profesia nu ca pe un mijloc de câştig, egal oricărui alt mijloc, ci ca pe o chemare hotărâtoare pentru întreg rostul vieţii sale. Profesionistul adevărat este totdeauna creator în profesia sa, fiindcă totdeauna din iubirea pentru profesie iese perfecţionarea acesteia. Un asemenea profesionist este aceea ce am numit o **personalitate energetică**" [9, p.254].

Aşadar, în viziunea lui, se cerea o reformare a învăţământului şi a şcolii. „Şcoala viitorului va fi şcoala personalităţii creatoare, energetice", prevedea el. Totodată, ştiind că omul este o fiinţă complexă şi controversată, că sufletul lui este un amestec de bine şi de rău, având atât deprinderi bune, gânduri senine şi generoase, dar şi patimi egoiste, violenţă, ură, este foarte importantă educaţia, ierarhia valorilor personale, „unghiul moral pe care va şti cineva să-l dea voinţei tale", – menţionează C.Rădulescu-Motru. Însuşirile principale ale caracterului sunt, în viziunea lui C.Rădulescu-Motru, următoarele: „tăria voinţei, claritatea judecăţii, delicateţea sentimentului şi flacăra entuziasmului".

Simbioza valorilor intelectuale şi a valorilor morale e menţionată şi de **Constantin Noica** (1909-1987). Anume această simbioză este definitorie pentru *omul deplin* – caracterizat prin a fi liber, responsabil, deschis cunoaşterii şi comunicării, capabil să-şi asume anumite riscuri şi iniţiative în diferite domenii de activitate. Cea mai înaltă trăsătură a omului este liberul arbitru, cu care a fost înzestrat, spre a-şi alege singur chipul şi respectarea principiului kantian: „Legea morala e în mine, cunoaşterea cu atât mai mult", accentua filosoful roman în lucrarea *Modelul cultural european* [8, p.64].

Prin opera şi activitatea sa, C.Noica ne avertizează asupra pericolului dezumanizării, a instaurării individualismului, nihilismului, totalitarismului, „a căderii lui „eu" în „noi" şi a lui noi în statistică", provocate de circumstanţe în care „Suntem nevoiţi prin înmasare să trăim în locuinţe înălţate sub semnul lui „şi" (şi eu, şi tu), al lui „sau" (sau eu, sau tu); creăm colective care au ceva din „bandele anonime" ale peştilor când merg în susul râurilor; ne îmbrăcam simplificat până la nudism şi vorbim cu I-P-T-uri (iniţiale pentru toate)" [8, p.93].

Dacă vrei să ordonezi lumea, menţiona el, trebuie mai întâi să-ţi ordonezi propria fiinţă. Dacă vrei să piară dezordinea exterioară, trebuie mai întâi să faci ordine în omul lăuntric care eşti tu însuţi. El e ferm încrezut că individul nu trebuie să trăiască la întâmplare, rigoarea trebuie să pătrundă în intimitatea lui, în sufletul lui, în corpul lui, deoarece doar prin spirit, ca atitudine logică, omul se poate şlefui în permanenţă, iar prin spiritualizare ca interiorizare necontenită a lumii din afară individul va tinde să ajungă o personalitate. Prin înăbuşirea patimilor individuale şi prin interiorizarea mediului culturii din care face parte, individul se sporeşte pe sine, spiritualizându-se. În lucrarea *Mathessis sau bucuriile simple*, C.Noica ajunge la concluzia că anume promovarea simplităţii, evitarea exceselor, a obsedării de bunurile materiale, centrarea pe adevăr, ordine şi creaţie şi este *mathessis universalis* – ştiinţa universală a vieţii. Doar plăcerile simple şi virtuţile asigură fericirea – cea mai mare bucurie, fundamentată pe dragostea faţă de oameni. Convingerea lui C.Noica este că valorile spirituale trebuie să primeze, ele determină specificul prezenţei omului în lume, autoafirmarea şi devenirea sa, continuitatea între generaţii şi culturi, viitorul uman al nostru.

Lucian Blaga (1985-1961) defineşte omul în raport cu misterul, adică cu ceea ce este necunoscut pentru om şi cu dorinţa lui, trăită în permanenţă, de a cunoaşte, de a revela acest mister. Omul este singura fiinţă creatoare de valori, schimbând prin aceasta aspectul mediului în care trăieşte. Destinul omului este să fie creator, în orice domeniu – artistic, tehnic, ştiinţific etc., susţinea L.Blaga. Prin creaţiile sale omul contribuie la revelarea misterelor vieţii.

Omul s-a detaşat de existenţa întru autoconservare şi securitate, de existenţa vieţii animale, creând un mod specific de a exista al său, mod care a apărut ca o mutaţie ontologică şi care este existenţa întru mister şi pentru revelare. Aceasta a fost posibil datorită Marelui Anonim, omul fiind suprema limită admisă, având „norocul" de a se putea jertfi: pentru creaţie, valori, cultură, dorinţa de a se depăşi cu scopul de a cunoaşte necunoscutul ce-l înconjoară, de a revela misterele vieţii. Şi chiar dacă aceasta nu-i reuşeşte în totalitate, misterele fiind perpetuate şi permanentizate în procesul cunoaşterii, important este să fie creator întru revelarea acestor mistere, deoarece numai atunci va fi om în adevăratul sens al cuvântului. Un exemplu concludent este Manole din piesa *Meşterul Manole,* care e robul patimii de a crea şi nu poate altfel.

Aşadar, în viziunea lui L.Blaga, existenţa specific umană este „existenţă întru mister şi revelare". Prin aceasta omul se deosebeşte calitativ de animale, acţiunile cărora decurg în mod stereotip din instinctul de securitate, fiind rezultatul unor încercări de adaptare la mediu. Omul însă are un destin creator, el fiind gata să renunţe la avantajele echilibrului şi ale securităţii, să meargă chiar până la sacrificiu. Prin gândire şi prin celelalte facultăţi creatoare ale sale, omul ca „existenţă întru mister şi revelare" tinde să descifreze esenţa, misterele lumii, satisfăcându-şi astfel cele mai superioare aspiraţii spirituale şi aflând maxima valoare prin care viaţa îşi dobândeşte rostul.

Mircea Eliade (1907-1986) de asemenea a meditat asupra trăsăturilor ce determină esenţa omului, a mentalităţii omului modern, a căilor de salvare a omului modern de precaritatea istorică.

În baza cunoaşterii profunde a spiritualităţii occidentale şi orientale, M.Eliade îşi elaborează propriul ideal de om – omul nou, „omul universal". Omul nou este omul ce se caracterizează, în primul rând, printr-o „rupere completă cu ipocrizia şi laşitatea societăţii în care trăim". Acesta este „un om tânăr, nelegat de nimic, fără teamă şi fără pată, cu ochii spre viitor". M.Eliade nu este de acord cu viziunea pesimistă asupra condiţiei umane, promovând un concept optimist. E de datoria omului, stăruia M.Eliade, ca în ciuda tuturor necazurilor, obstacolelor, nedreptăţilor, să-şi considere propria existenţă drept o permanentă bucurie. „A face din viaţa ta o victorie continuă contra morţii, contra răului, contra întunericului, aceasta este o datorie peste care nicio morală din lume şi nicio societate nu poate să treacă", susţinea el în studiul *Justificarea bucuriei* (1933). Optimismul, bucuria de a trăi, tendinţa spre lumină şi dragoste, setea de comunicare sunt, după ferma convingere a lui M.Eliade, calea spre un nou om şi o nouă omenire, mai liberă şi mai caritabilă. Bucuria, observa el, este o modalitate de justificare a binelui, iar cel mai mare păcat contra umanităţii este tristeţea disperat ridicată ca valoare supremă a spiritualităţii. Fiind conştient de marele probleme pe care le pune în faţa omului şi a omenirii civilizaţia industrială, M.Eliade susţinea că „umanismul nu poate izbândi fără cultură, fără pre-

gătire tehnică, fără purgatoriul muncii" şi că prin puterea creatoare a spiritului omul va rămâne liber şi demn în orice împrejurare, „cosmică sau istorică", va spera şi va realiza pacea universală, justiţia şi fraternitatea [1, p.4].

Un element esenţial al condiţiei umane este, în viziunea lui M.Eliade, simţul sacrului, deoarece anume în lumea sacrului omul se întâlneşte cu ceea ce e cu adevărat important şi etern. Istoria evenimenţială, cronologică, fragmentară şi obsesiv pragmatică şi timpul ca durată sau timpul profan marchează dramatic viaţa omului modern. Depăşirea sau evitarea presiunii istoriei, pentru ca omul să-şi restaureze acea demnitate pe care si-o pierde după Renaştere, e posibilă, în viziunea lui M.Eliade, doar prin credinţă, idealul lui de om fiind *homo religiosus.* Convingerea lui M.Eliade este că omul modern s-a îndepărtat, în mare măsură, de istoriosofia arhetipurilor şi a repetării şi nu se poate apăra de surprizele chinuitoare ale istoriei decât prin ideea de Dumnezeu. Aceasta îi conferă siguranţă, îi dă orizontul unei libertăţi neîngrădite şi-i oferă convingerea că tragediile istorice au o semnificaţie transistorică. Omul are nevoie de „o filosofie a libertăţii care nu l-ar exclude pe Dumnezeu", pentru că „numai o asemenea libertate... este capabilă să apere omul modern împotriva terorii istoriei", – menţiona M.Eliade [2, p.117].

În lucrarea *Nostalgia originilor* filosoful român demonstrează destul de convingător că „sacrul este o dimensiune universală şi...începuturile culturii au rădăcini în experienţele şi credinţele religioase" şi, deci, „...creaţiile culturale şi instituţiile sociale, tehnologia, ideile morale, artele etc., nu pot fi corect înţelese dacă nu li se cunoaşte matricea religioasă, originară, matrice pe care ele au criticat-o, în mod tacit, au modificat-o sau au respins-o, devenind ceea ce sunt acum: valori culturale profane". Aşadar, istoricul religiilor „este în stare să surprindă permanenţa a ceea ce s-a numit situaţia existenţială specifică omului „de a fi în lume", căci experienţa religioasă îi este corelativă" [3, p.25-26]. În consecinţă, M.Eliade îşi argumentează convingerea că „a deveni conştient de propriul său mod de a fi, a-şi asuma propria *prezenţă* în lume constituie pentru om o experienţă „religioasă". Un adevărat istoric al religiilor „retrăieşte" o multitudine de situaţii existenţiale; el trebuie să înţeleagă *modul de a fi în lume* a poporului a cărui religie o studiază, şi deci, să reiasă din pluralitatea modurilor de a fi în lume şi din faptul că singularitatea condiţiei umane este rezultatul unei „istorii sacre" primordiale.

Analizând fenomenul religios, evidenţiind că acest fenomen este strâns legat de experienţa trăită a omului şi reprezintă trăsături specifice ale diferitelor culturi şi situaţii istorice, M.Eliade menţiona că anume un studiu comparat profund al religiilor poate stabili legătura dintre identităţile culturale diverse şi argumenta unitatea spirituală a umanităţii. În lucrările *Tratat de istorie a religiilor*, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase, Sacrul şi profanul, Nostalgia originilor* ş.a. M.Eliade a demonstrat că sacrul este o dimensiune specifică existenţei umane şi că pentru omul contemporan înţelegerea esenţei sacrului este foarte importantă, ea contribuind la evidenţierea manifestărilor profunde ale umanului pe care civilizaţia tehnico-ştiinţifică le umbreşte tot mai mult, deghizându-le în profan. Recuperarea sacrului constituie, în viziunea lui, esenţa noului umanism.

Concluzii

În concluzie menţionăm că, meditând asupra esenţei şi destinului omului, gânditorii români promovau în calitate de ideal suprem viaţa activă, plină de demnitate, bazată pe principiile binelui, adevărului, frumosului, sacrului, dreptăţii şi libertăţii, valori supreme ce conferă sens vieţii şi nemurire fiinţei umane. Atât personalităţile proeminente evocate în acest studiu, cât şi alţi filosofi români contemporani, precum **I.Petrovici** (1882-1972), **M.Vulcănescu** (1904-1952), **M.Florian** (1888-1960), **D.D. Roşca** (1895-1981) etc., au evidenţiat importanţa studierii omului şi naturii umane, a valorilor morale şi necesitatea implementării lor, în primul rând, prin intermediul educaţiei şi instruirii, ca suport al formării personalităţii şi asigurării unui prezent şi viitor prosper al umanităţii. Consideraţiile gânditorilor români ai sec. XX cu privire la condiţia existenţială specifică a omului, la dimensiunea valorică ce-l caracterizează rămân actuale şi importante pentru procesul instructiv-educaţional contemporan, demonstrând convingător veridicitatea tezei că marii filosofi sunt „eternii noştri contemporani" (K.Jaspers), contemporanii fiecărei generaţii care e interesată din nou de marile probleme ale lumii şi omului.

Bibliografie:

1. ELIADE, M. Tendinţele tinerii generaţii. În: *Vremea*, 1932, an.V.
2. ELIADE, M. *Tratat de istorie a religiilor*. Bucureşti: Humanitas, 1992. 480 p. ISBN 978-973-50-2005-7
3. ELIADE, M. *Nostalgia originilor*. Bucureşti: Humanitas, 1994. 272 p. ISBN 973-28-0468-8
4. EMINESCU, M. *Fragmentarium*. Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981. 813 p. ISBN 164621051

5. MAIORESCU, T. *Opere*. Vol.I. Bucureşti: Minerva, 1976. 1465 p. ISBN 973-637-116-6
6. MAIORESCU, T. *Jurnal şi Epistolar.* Vol.I. Bucureşti, Minerva, 1985. 543 p. ISBN 821.135.1-6
7. MAIORESCU, T. *Jurnal şi Epistolar.* Vol.II. Bucureşti: Minerva, 1985. 485 p. ISBN 821.135.1.09 (092)
8. NOICA, C. *Modelul cultural european*. Bucureşti: Humanitas, 1993. 187 p. ISBN 973-28-0390-8
9. RĂDULESCU-MOTRU, C. *Personalismul energetic.* Bucureşti: Casa Şcoalelor, 1927. 272 p. ISBN 252659220

Prezentat la 21.05.2015

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Ştiinţe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.119-125

CONCEPTE ŞI INTERPRETĂRI PRIVIND IZVOARELE ŞI ÎNCEPUTURILE GÂNDIRII FILOSOFICE ROMÂNEŞTI

Dumitru CĂLDARE

Universitatea de Stat din Moldova

În articol sunt examinate unele concepte şi interpretări în ceea ce priveşte sursele şi începuturile reale ale gândirii filosofice româneşti: particularităţile ideologiei filosofice româneşti, unele aspecte ale gândirii filosofice „daco-getice", elemente de mentalitate mitologică, idei filosofice în gândirea populară (noţiuni de folclor, etnografie, etno-psihologie, legende, proverbe), cultura tradiţională, în general.

Cuvinte-cheie: *cultură tradiţională, creaţii mito-folclorice, gândire populară, scrieri istorice, cronografie, mentalitate, „vremuri cumplite", rosturi primordiale, ontogeneza neamului, caracter izoteric, originalitate daco-getică, gândire daco-getică, spiritualizare, unitate-diversitate, reflecţii filosofice.*

THE CONCEPTS AND INTERPRETATIONS ON THE SOURCES AND ORIGINS OF THE ROMANIAN PHYLOSOPHICAL THINKING

In the article there are examined some concepts and interpretations concerning the sources and the real beginnings of the Romanian philosophical thinking: the peculiarities of the Romanian philosophical ideology, some aspects of the "daco-getian" philosophical thinking, elements of mythological mentality, philosophic ideas in popular thinking (notions from folklore, ethnography, ethno-psychology, legends, proverbs), traditional culture in general.

Keywords: *traditional culture, mito-folk creations, popular thinking, historical writing, chronograph, mentality, "terrible times", primary joints, ontogenesis people, esoteric character, the Dacian originality, the Dacian thinking, spiritualization, diversity-unit, philosophical reflections.*

Introducere

Dezvoltarea societăţii la intersecţie de milenii pune în mod imperios problema privind studierea profundă şi multilaterală a gândirii filosofice a trecutului istoric al neamului românesc. În condiţiile integrării şi globalizării oamenii au stringentă nevoie să cunoască temeinic, obiectiv şi multiaspectual esenţa şi ideile principale ale gândirii filosofice româneşti de la începuturi (cultura tradiţională, creaţii mito-folclorice, gândire populară, scrierile istorice, cronografie).

Adevăratele valori filosofice româneşti, în special cele de la începuturi, necesită să fie profund cercetate, iar apoi însuşite şi transformate în elemente ale conştiinţei şi demnităţii naţionale devenind părţi componente esenţiale ale spiritualităţii noastre, ale patrimoniului naţional contemporan.

Astfel, cercetarea gândirii filosofice româneşti din etapa iniţială a dezvoltării societăţii rezidă în confirmarea faptului incontestabil că reprezentanţii spirituali ai fiecărei epoci, iar ai celei de început de mileniu în mod deosebit, au menirea sacră de a valorifica în profunzime şi de a repune în circulaţie spiritualitatea începuturilor în toată integritatea de semnificaţii şi valori. Această problemă demonstrează în mod concludent că cultura, în general, iar gândirea filosofică, în special, influenţează în mod cardinal toate laturile vieţii societăţii şi ale omului şi în consecinţă se obţine o nouă imagine existenţială şi spirituală. Concomitent remarcăm că gândirea filosofică de la începuturi constituie şi un îndemn clar spre cultivarea la oameni a unor calităţi sociale adecvate, a unui optimism istoric continuu, o necesitate în dezvoltarea spirituală permanentă.

Anume începuturile gândirii filosofice naţionale, operele ce reflectă mentalitatea, concepţiile despre lume şi despre viaţă, modalitatea de cugetare a poporului în evoluţia lui istorică constituie un suport necesar şi determinant în devenirea şi afirmarea umană. Dar însăşi practica socială demonstrează că activitatea de cunoaştere devine mai pronunţată în cazul în care oamenii concep realitatea mai profund şi mai esenţial, atunci când pornesc de la izvoare, fapt ce le permite să obţină cunoştinţe, date, informaţii, materiale convingătoare şi profunde. În viziunea noastră, sunt determinante în acest context deducţiile lui Alexandru Surdu care afirmă că avem filosofi de formula unu, creatori de sisteme filosofice şi nu întâmplător, ci tocmai datorită izvoarelor nesecate ale filosofiei româneşti [16, p.10].

În acest context remarcăm că în mai multe ediţii ale „Istoriei filozofiei româneşti" sunt incluse şi capitole în care sunt examinate anumite aspecte filosofice ale gândirii filosofice de la începuturi. În acelaşi timp, în



unele lucrări de specialitate, mai ales în cele de ultimă oră, sunt expuse şi idei potrivit cărora în perioada post daco-romană şi până în cea medievală gândirea filosofică românească s-ar fi aflat într-un declin total sau, după cum accentuează redutabilul cercetător al filosofiei româneşti Gh.Al. Cazan, se are în vedere „o îndelungată tăcere filosofică" [5, p.34-39].

Şi această „îndelungată tăcere filosofică" a fost generată de vitregiile timpului, de „vremurile cumplite" (vorba cronicarului Miron Costin), de destinul crud şi nemilos prin care a trecut neamul românesc. În acest context, evenimentele istorice sunt de o valoare incontestabilă: invazia romană şi cucerirea Daciei, iar apoi retragerea administraţiei romane şi a armatei romane, creştinarea populaţiei (sec. IV), atacurile permanente ale popoarelor hoardelor migratoare şi, în general, lupta neîntreruptă pentru păstrarea fiinţei de om şi de neam, precum şi un şir de alte cauze istorice obiective care au avut o influenţă negativă, însă decisivă asupra întregului proces de dezvoltare, de devenire a gândirii filosofice româneşti.

Sunt semnificative în acest context deducţiile marelui filosof german Hegel precum că filosofia este expresia epocii, este epoca exprimată în gânduri, este chintesenţa epocii şi, aplicând această teză la conţinutul filozofiei noastre de la începuturi, ne dăm perfect seama că aceasta exprimă un adevărat model de cugetare, de gândire neaoşă, de concepere adecvată a realităţii. Da, noi nu am elaborat tratate şi lucrări de tipul celor vest-europene, nu am avut gânditori de talie europeană, însă gândirea daco-getă gândirea populară, creaţiile mito-folclorice, diverse scrieri istorice şi cronici au exprimat modalităţile în care oamenii înţelegeau sensul şi modul lor de existenţă şi de cunoaştere a vieţii şi a lumii.

Începuturile gândirii filosofice româneşti cuprind o realitate, o epocă de mari frământări sociale, o epocă în care autorul anonim a „plămădit", a pus temeliile, a creat începuturile adevăratei filosofii naţionale. În epoca iniţială totuşi s-a gândit, s-a cugetat, oamenii cunoşteau anumite fenomene şi procese din lumea înconjurătoare. Da, într-adevăr a fost o epocă de o spiritualitate inferioară (în raport cu spiritualitatea vest-europeană), mai ales în teritoriile unde cultura daco-romană nu pătrundea, însă anume această epocă a promovat valori şi sensuri filosofice inedite şi originale. Din această epocă s-au inspirat şi s-au format ca cugetători mulţi scriitori, filosofi şi cercetători de vază ai neamului românesc: D.Cantemir, M.Eminescu, L.Blaga, B.-P. Haşdeu, A.Russo, V.Alecsandri etc.

Pentru orice cercetător este elocvent faptul că gândirea filosofică a existat întotdeauna, în orice epocă istorică, desigur fiind exprimată prin anumite forme specifice. Problema, credem noi, constă în conţinutul, în profunzimea gândirii, în sensurile ei concrete manifestate în diferite epoci şi la diferite popoare. Şi întrucât orice început este problematic, complex şi anevoios, totuşi el atenţionează asupra unor coordonate, orientări şi deschideri pentru a înţelege rosturile primordiale ale modului de gândire a unui sau altui popor. Referitor la acest aspect ţinem să accentuăm că apariţia gândirii filosofice româneşti are anumite particularităţi generate de condiţiile istorico-obiective în care s-a realizat. Însă, indiferent de acest fapt, fiecare popor a avut o anumită gândire, un anumit mod de a concepe lumea, de a-şi explica rostul său în această lume.

Reieşind din faptul că ontogeneza neamului nostru a durat un timp istoric îndelungat, noi dispunem de puţine date, informaţii şi argumente referitor la o gândire filosofică adevărată existentă în primele perioade istorice, deci în sens strict cronologic. Este ştiut însă, că o gândire filosofică naţională adecvată reflectă în mare măsură existenţa poporului respectiv. În acest context vom evidenţia acele aspecte şi modalităţi de mentalitate, de cugetare reală prin care s-au manifestat strămoşii noştri şi prin care au fost apreciaţi de marii gânditori, istorici şi scriitori ai diferitelor popoare şi epoci. Potrivit lui Ion Zamfirescu, „poporul român este un popor cu multe adâncimi sufleteşti, cu puternice înclinaţii meditative. Manifestările lui de viaţă – creaţia artistică, munca lui economică – au în alcătuirea lor intimă o nelipsită orientare filosofică. Într-o pagină din scrierile cronicarilor, într-un motiv de baladă „Mioriţa", în versetul unui bocet, în oricare obicei legat de evenimentele vieţii omeneşti şi de munca ogoarelor, în desenul dint-o ornamentaţie artistică sau în privirea imaterială a sfinţilor din pictura noastră primitivă, în toate acestea putem descoperi, sub forma unor înrădăcinări etnice, prezenţa unui intens şi nuanţat sentiment filosofic al vieţii [19, p.59]. Pe acest făgaş se înscriu şi deducţiile lui Titu Maiorescu, care afirma că „filosofia îşi are locul pretutindeni unde lucrurile nu sunt privite ca izolate şi unde, trecând peste particularităţile fiecărui element al raporturilor, le analizăm sub unghiul interdependenţei lor" [2, p.55-57].

În concepţia noastră, tendinţa călăuzitoare în examinarea începuturilor gândirii filosofice româneşti ar fi totuşi definiţia filosofiei formulată de Hegel, care afirma că apariţia şi dezvoltarea propriu-zisă a filosofiei înseamnă să gândeşti şi să înţelegi raţionalitatea, legea generală însăşi. Anume de aceea filosofia este considerată tocmai ca lucrul cel mai necesar [10, p.57].

În cazul în care ne referim, de exemplu, la gândirea daco-getă (aceasta fiind începutul începuturilor gândirii filosofice româneşti), accentuăm că aceasta s-a aflat în vizorul gânditorilor europeni mai mult de un mileniu, ceea ce ne permite să deducem în mod elocvent valoarea ei incontestabilă. Aceasta se manifestă într-o anumită organizare avansată a modului de viaţă al strămoşilor, în datinile şi obiceiurile lor nobile, în credinţele şi interpretările privind diferite fenomene, procese naturale şi sociale, pe de o parte. Însă, pe de altă parte, în plan general conceptual al devenirii spirituale traco-geţii i-au influenţat în multe privinţe pe vechii greci (zeităţi comune, personaje legendare, tradiţii, obiceiuri) [16, p.27].

Victor Kernbach demonstrează cu multă înţelepciune că mentalitatea geto-dacică îşi are rădăcinile, în primul rând, în relictele privind genurile folclorice româneşti din cele mai vechi timpuri, începând cu colindele şi terminând cu cântecele bătrâneşti; în rândul al doilea, o valoare meditativă distinctă posedă şi diversele ritualuri populare, inclusiv acele superstiţii care conţin consecinţe mitologice pronunţate. Referitor la religia geto-dacilor, Vasile Pârvan consideră că „geţii dincolo de Haemus trăiau încă în concepţiile primitive indo-europene ale idealismului naiv şi ireductibil uranian"; prin urmare, şi conservarea timpului respectiv de rit funerar nordic constând în ordinea corpului urmat de procesul în care cenuşa era aruncată în vânt, întrucât „viaţa viitoare era în altă lume, iar nu în aceasta, a trupului" [14, p.94].

Acelaşi Victor Kernbach cercetând un vast material factologic, păstrat până în zilele noastre, lansează ipoteza potrivit căreia în Dacia existau două religii – ambele având caracter ezoteric şi dezvoltându-se odată cu afirmarea creştinismului. Prima religie are la temelie practica misterelor şi reprezenta în esenţă forma religioasă, aceasta fiind profesată numai de preoţi, cea de a doua religie era practicată de popor. De notat însă, că ambele religii ale dacilor aşa şi au rămas nereconstituite. Este semnificativ faptul că „trăsătura principală a originalităţii religioase daco-getice este nu credinţa în *nemurire* postuma (frecventă în multe alte religii), ci în *nemoarte* (poporul credea că solii săi speciali, lansaţi în suliţi, ajung la Zalmoxis vii" [11, p.50].

Notăm şi faptul semnificativ că mitologia română evocă diverse reflecţii folclorice aflate în legătură nemijlocită cu Soarele, ceea ce demonstrează că cultul geto-dacilor era unul de sorginte solară. Este limpede însă că cultul solar nu putea fi neglijat de un popor agricultor cum erau geto-dacii. Roadele pământului depindeau de Soare, de aceea şi este firesc faptul acceptării unui cult solar.

Prezintă un interes indiscutabil şi istorisirile lui Herodot precum că geto-dacii mai păstrau încă unele elemente de animism, inclusiv credinţa în spirite. Sunt esenţiale şi reflectările privind starea fizică şi mai ales liniştea sufletească cu care geto-dacii primeau moartea (chiar cu o bucurie evidenţiată) şi care demonstrează credinţa lor nestrămutată în eternitatea sufletului. De aici şi afirmaţia lui Pomponius Mela că geto-dacii erau „cei mai pregătiţi pentru moarte".

Mai mulţi cercetători în domeniu (V.Kernbach, V.Pârvan, M.Eliade, Radu Florescu, Ion Crişan, Romulus Vulcănescu) afirmau că religia geto-dacilor a ajuns la un nivel înalt de spiritualizare, mai înalt decât toate celelalte religii înrudite ale popoarelor învecinate.

Şi aceasta are la temelie faptul că, începând cu secolul VI î.e.n., procesul de incineraţie (rit purificator de caracter spiritualist) se răspândeşte pe teritoriul geto-dac [14, p.539].

În literatura consacrată gândirii geto-dace este expusă şi argumentată ideea privind recunoaşterea prezenţei antropomorfismului la strămoşii noştri (avându-se în vedere un asemenea mod de gândire prin care forţele naturii, forţele necunoscute capătă însuşiri şi trăsături omeneşti). Strămoşii noştri mitizau anumite fenomene ale naturii, timpul şi spaţiul, precum şi diferite animale. Momentul valorificator cognitiv rezidă în aspiraţiile daco-geţilor de a dezvălui esenţa cauzalităţii mai multor fenomene şi procese naturale. Se ştie, de exemplu, că preoţii daci, la fel ca şi cei babilonieni, erau preocupaţi de cercetările astrologice, de întocmirea calendarelor, practicând şi divinaţia (Deceneu).

În contextul timpului şi al spaţiului, daco-geţii considerau drept locuri sfinte moşia satului, moşia (pământurile) ţării, mormintele, răscrucile, hotarele. Potrivit ritualurilor daco-geţilor, hotarele semnificau acele locuri unde se practicau ritualuri magico-mitologice şi care prevedeau alungarea unor boli, apărarea împotriva strigoilor, a rusaliilor, precum şi de blestem împotriva vrăjitorilor. Tot în cadrul ritualurilor magico-mitologice erau înălţate rugăciuni de aducere a ploilor. În unele cazuri se trimiteau şi mesageri la Zalmoxis. Cercetările lui Andrei Vartic demonstrează în mod convingător că aceşti oameni analfabeţi şi neciopliţi cunoşteau triunghiul, cercul şi elipsa, puteau topi fier, plastic suprapur, fără cementită, făceau mortare, pe bază de siliciu, cunoşteau lotusul egiptenilor şi al indienilor, felul cum dezordinea păzeşte sănătatea ordinii, se hrăneau cu brânză şi miere, îşi îngrijeau bărbile şi pletele într-un fel deosebit de curat şi profesional, iar noi, epigenii, î

arătăm lumii întregi de proşti. Care fundaţie sau institut arheologic apusean va investi bani în cercetarea unei civilizaţii de proşti? [18, p.30-31] Credem că orice comentariu e de prisos.

În general însă, remarcăm că imaginea ca atare a gândirii daco-getice a avut un substrat mito-religios. Iar acesta a fost favorizat sau determinat de un şir de factori geografici. Şi mai mult de toate de faptul că Dacia străbună constituia un bazin geofizic profund original, reprezentând o antologie adecvată a unor forme concrete de geografie fizică „câmpii, păduri, podişuri, mare, munţi, fluvii şi râuri, stepe aride, o climă de asemenea existenţială şi toate acestea fiind călăuzite de cele patru anotimpuri care atribuie întregului spaţiu un specific original nemaiîntâlnit în alte părţi ale Europei".

Este concludentă şi modalitatea în care gândirea populară a asimilat şi a însuşit scenarii şi motive mitice de factura exogenă. Esenţial este faptul că au fost asimilate şi însuşite în mod selectiv acele părţi de motive mitice ce nu se aflau nemijlocit în opunere cu dimensiunile principale şi criteriile mentalităţii mitice ca atare. De asemenea, accentuăm că motivele mitice propriu-zise, fiind preluate în mod obiectiv, au fost adaptate în temeiul unor completări, semnificaţii şi modificări, nefiind calchiate potrivit mentalităţii mitice autohtone existente. Majoritatea cercetărilor în domeniu accentuează că factorii în cauză au influenţat considerabil particularităţile şi originalitatea gândirii populare româneşti din mituri, basme, legende etc. În sens firesc şi cotidian-empiric, avem tot temeiul să deducem că din momentul apariţiei sale şi până astăzi omul trăieşte în mit şi el nu este în stare să-şi imagineze un alt mod de existenţă. Chiar numai încercările de a ne orienta câtuşi de puţin spre alte dimensiuni spaţiale temporale ne-ar deteriora substanţial spiritualitatea neaoşă. Astfel, mitul a devenit o parte componentă a culturii şi civilizaţiei, un component inseparabil al existenţei umane. Şi după cum cultura este cu totul sărăcită fără subiectele biblice, ea devine searbădă şi fără mituri. Mitul este un element determinant al veşmântului nostru spiritual naţional.

Concludentă în acest sens este teza conform căreia se afirmă noţiunea „mit despre mit", iar Alexandru Popescu accentua că, întrucât despre Zamolxe au circulat diferite interpretări, acestea au contribuit la faptul că s-a născut astfel un „mit" al mitului lui Zalmoxis, încă din antichitate, pe care interpretările mai mult sau mai puţin obiective ale unor autori medievali şi chiar moderni l-au făcut să devină destul de „încifrat" [11, p.294].

Am putea presupune că, conform interpretărilor geto-dacilor despre viaţa şi despre lume, sufletul este nemuritor şi cel care moare fiind „drept şi viteaz" se duce în împărăţia lui Zalmoxis. Se mai afirmă de asemenea că „cel drept şi viteaz" nimereşte la Zalmoxis chiar de pe câmpul de luptă, de aceea mulţi daci manifestau curaj, vitejie şi bărbăţie extraordinară. Acest fapt l-a determinat pe Traian să afirme: „I-am învins chiar şi pe daci, cei mai războinici...". La acestea am adăuga doar că nu dacii, ci romanii erau cei mai războinici. Dacii îşi apărau vatra strămoşească, îşi apărau ţara, îşi apărau pământul dat de Dumnezeu.

Pentru daci însă, în cazul când cugetăm după gândurile şi ideile expuse de reprezentanţii lor, dar în special de gânditori străini, ei ar merita un nou calendar al existenţei, o nouă Morală a conduitei şi o nouă speranţă în nemurire. Şi acestea sunt prezente în monumentele cele mai semnificative ale istoriei dacilor. Astfel, imaginile de la Adamclis îi prezintă pe daci savurând momentul existenţial în preajma unor copaci înverziţi. Tot într-un anturaj de copaci (de ramuri) verzi este prezent şi enigmaticul călăreţ trac. Aşadar, frunza verde capătă semnificaţia de semn primordial. Poate că de aici şi ia naştere cartea românească a semnelor având la temelia sa *frunza verde*, *ramul verde* ca simbol al dăinuirii noastre în spaţiu şi în timp. Sau poate că el este chiar imaginea acelui ritm cosmic spre care noi ne mişcăm atât de îndelungat şi atât de anevoios. Sau avem temeiuri să presupunem că acest ritm cosmic a şi determinat modul nostru de a fi în trecut şi îl va determina şi în viitor. Ritmul cosmic este ritmul dăinuirii în istorie a strămoşilor noştri. Dar acest ritm exprimă şi o anumită ordine care poate fi interpretată ca fiind creată de Divinitatea supremă şi putem presupune că procesul în cauză a avut loc în felul următor: dezordinea este redusă până la limitele respective, transformându-se în ordine care, la rândul ei, este dotată cu durata existenţei (cu timp). Prin acest act primordial se demonstrează caracterul trecător a tot ce există, prin urmare şi a faptului că corpurile apărute nu sunt veşnice. Şi din momentul apariţiei şi dezvoltării sale corpurile sunt supuse autodistrugerii asigurând prin aceasta posibilităţile lor reale de existenţă. Principalul, credem noi, rezidă în faptul că, fiind concepută astfel, ordinea în cauză are un suflet viu, este cu adevărat vie şi intelectuală. Drept confirmare este însăşi dăinuirea în istorie a dacilor – existenţa lor reală rezervându-le numai 600 de ani.

Şi anume în această epocă, în această perioadă istorică zbuciumată au fost acumulate, au fost expuse idei şi gândiri filosofice care prin valoarea lor inedită au contribuit mai apoi la dezvoltarea ulterioară a adevăratei filosofii româneşti. Notăm momentul important că specificul începuturilor filosofiei româneşti constă în

faptul că aceasta a fost expusă în special în gândirea populară, care, fiind atât de simplă şi de expresivă, în acelaşi timp profund înţeleaptă şi plină de idei, de semnificaţii originale ce izvorăsc din seva spirituală milenară a neamului. Conţinutul gândirii populare necesită un respect distinct, reieşind întâi de toate din faptul apariţiei şi existenţei ei odată cu apariţia şi existenţa poporului. Şi dacă poporul este unul aşezat, chibzuit, cuminte, cumpătat, calculat în faptele şi acţiunile sale, atunci şi modul lui de gândire, de concepere şi de interpretare a lumii ar trebui să corespundă fizionomiei lui sociale. În acest proces este evidenţiat caracterul şi aspiraţiile spre afirmare istorică, valoarea cognitivă şi conceptuală a creaţiilor folclorice, a culturii tradiţionale, a gândirii populare în general – confirmată de mai mulţi cercetători în domeniu, în special de M.Eliade, pentru care folclorul este instrument de cunoaştere.

Creatorul anonim a transmis anumite idei, viziuni, date în formă orală de la o generaţie la alta, din „gură în gură", care prin prospeţimea şi prin „tâlcul" lor original, prin aspectele lor ample de gândire (vorba poetului – a pus în tine Domnul nemargini de gândire) insuflă actualitate pentru mintea omului contemporan. Şi dacă acesta este orientat spre meditare creştină, atunci este evident faptul că cercetătorul, de asemenea, este dominat de sentimentul credinţei care-l orientează la expunerea adevărului. Pentru gânditorul popular credinţa în Dumnezeu, de exemplu, este o realitate aparte, una care domină modul lui de a fi atât în lumea pământească , cât şi în cea de dincolo. Iar pentru ca omul să se manifeste respectiv în raport cu Dumnezeu, este necesar a demonstra o conduită morală ce ar cuprinde şi anumite principii şi interdicţii de caracter religios pronunţat şi această conduită morală se pretinde a fi determinantă în viaţa omului, având ca punct de pornire iniţială conceperea stării primordiale a lumii – a ordinii şi a haosului. Considerăm ca fiind logică şi firească concepţia lui Andrei Oişteanu din „Ordine şi Haos", care este specifică mentalităţii mitice autohtone, concepută ca un model arhaic şi universal de gândire mitică, manifestându-se atât pe orizontala spaţiului cultural românesc, cât şi pe verticala timpului. Potrivit acestui principiu, lumea este creată şi se perpetuează datorită conlucrării şi confruntării dintre Dumnezeu şi Diavol.

De asemenea, e necesar să accentuăm că principiul Ordine şi Haos nu acţionează întotdeauna singur, ci este corelat cu alte principii mitice care alcătuiesc împreună o mentalitate mitică autohtonă foarte specifică [12, p.12-13].

Astfel, pătrunzând în esenţa mai multor creaţii folclorice, în cultura tradiţională în general evidenţiem în majoritatea din ele prezenţa Divinităţii. Desigur că formele de exprimare sunt diferite, sensul major însă reflectă ideea generală – Dumnezeu călăuzeşte faptele şi destinele omului şi ale popoarelor oriunde şi oricând – „Dumnezeu a dat, Dumnezeu a luat, fie numele său binecuvântat". În stil de gândire populară Dosoftei remarca: „Răilor, să nu vă paie,/ Dumnezeu milă ă-şi taie,/ Ce căci iubiţi deşearte/ Dumnezeu va să va cearte/ Să vă părăsiţi minciuna/ Să nu o certaţi 'deauna/ ...Şi când te mânii, nu face/ Rău altuia, ce nu-ţi place" [8, p.8].

Şi deşi poporului îi este dat să sufere din cauza timpurilor vitrege, el oricum speră la un destin mai bun, la depăşirea suferinţelor, dorind ca şi la bine, şi la rău să fie cu Dumnezeu. Credinţa alină sufletul omului, făcându-l să fie mai îngăduitor, mai blajin la suflet, mai săritor la nevoile neamului. Anume credinţa îl face pe om să mediteze mai accentuat asupra sensului vieţii, asupra aprecierii faptelor sale, dar şi a faptelor semenilor săi, asupra întregii stări a societăţii, îl face să se dezvolte în permanenţă. Potrivit viziunii argumentate a lui Nicolae Achimescu, „istoria şi filosofia religioasă ne arată că omul a năzuit dintru începuturi spre autodepăşire, spre desăvârşirea prezentului, spre împlinire; altfel existenţa de care a avut parte ar fi devenit un nonsens. Sufleteşte sau trupeşte, totdeauna ne străduim să privim înainte. Aşa se explică faptul că valori moral-religioase există pretutindeni. Altfel popoarele lumii n-ar fi putut supravieţui de-a lungul istoriei decât cel mult la nivelul biologic. În afara unei religii şi unei minime morale nu există nimic." [1, p.8].

Remarcăm şi faptul concludent că pentru începuturile filosofiei româneşti sunt caracteristice referirile la esenţa destinului care prevede un coraport specific între acţiunile umane, fenomenele naturale şi sociale, precum şi consecinţele acestora. Astfel, în multe creaţii populare binele învinge răul, iar destinul crud şi nemilos este depăşit. Fiind examinat însă în imaginile sale esenţiale, destinul din creaţiile folclorice este un datum care de fapt domină în continuare modul de a fi al personajului respectiv şi care nu poate fi nici evitat şi nici modificat. Mai mult chiar, personajul nu face anumite încercări de a combate destinul, ci îl acceptă cu anumită luciditate.

Într-un anumit sens, destinul din creaţiile folclorice parcă confirmă teza anticilor privind esenţa acestuia, conform cărora dacă eşti de acord, atunci mergi alături de el, iar în cazul când te împotriveşti destinului, acesta te trage după el. Conţinutul multor creaţii folclorice româneşti demonstrează în mod original manifestările

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Ştiinţe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.119-125

destinului. În acest context este semnificativ de notat că puterea reală a destinului este reliefată, de regulă, în momentul culminant – moartea personajului (moartea ciobănaşului din balada „Mioriţa") şi aceasta are loc în virtutea faptului că destinul se manifestă în diverse circumstanţe şi parcă „pluteşte" pe deasupra evenimentelor, atribuindu-le acestora o imagine şi o alură obsedantă de aşteptare inedită, poate chiar de apoteoză.

La capitolul „Destinul", mitologia românească reflectă teza optimistă a protagonistului care-şi întâmpină moartea cu destoinicie demonstrând că este vrednic de ea, iar consecinţele acesteia vor influenţa pozitiv evenimentele ulterioare. De aici mai rezultă că aceasta ar fi unica decizie firească a existenţei umane în circumstanţele respective. El sfidează moartea, neavând frică de ea, aidoma apostolilor Domnului nostru Isus Hristos, care mergeau la răstignire cu inima împăcată şi cu sufletul curat. Destinul nici nu merită să fie blestemat sau înlăturat, deoarece el nu este duşmanul omului. Şi dacă acestuia îi este hărăzit să meargă la moarte în anumite circumstanţe, fie ele şi neadecvate din punctul de vedere al existenţei fiinţei umane, oricum acestea trebuie acceptate ca o finalitate a existenţei umane. Astfel, moartea simbolizează o integrare nemijlocită a omului cu natura, ca o inevitabilitate a transformării sale cosmice, sau ca o dovadă că într-adevăr în evoluţia sa omul devine o fiinţă cosmopsihosocială.

Studierea începuturilor gândirii filosofice româneşti demonstrează că acestea reflectă într-un anumit sens originalitatea existenţei şi cugetările unui popor, manifestându-se şi prin ordinea stabilită şi prin funcţionalitatea formelor şi modalităţilor de gândire despre lume, despre mentalitate în general, acestea fiind exprimate în diverse mituri şi creaţii folclorice. Astfel, conform lui Lucian Blaga, „originalitatea unui popor nu se manifestă numai în creaţiile ce-i aparţin exclusiv, ci şi în modul cum asimilează motivele de largă circulaţie. Fenomenul asimilării devine din cale-afară de interesant şi concludent, mai ales când temele sau motivele asimilate s-au prezentat spiritului etnic cu prestigiul intangibilităţii, cu aureola magică a lucrului tabu, supus în prealabil unui regim special de protecţie" [3, p.254]. Fiind astfel examinată, originalitatea gândirii populare româneşti evidenţiază anumite manifestări de caracter mito-ritualic, care într-un sens sunt diverse, iar în alt sens sunt distincte însuşiri care determină în mare măsură modul lor de existenţă. Iar în calitate de elemente constituente ale gândirii populare sunt, de exemplu, întâi de toate, legendele cosmogonice generale, mai apoi credinţele şi riturile referitor la crearea unui anumit spaţiu pentru traiul băştinaşilor. Şi din moment ce oamenii desfăşoară o anumită activitate în cadrul acesteia, un rol important revine diverselor practici magice, care au menirea de a alunga diversele boli şi epidemii. Concomitent, acestea sunt orientate şi împotriva unor calamităţi naturale (furtuni, secete, eclipse, geruri etc.). Mai apoi în ordinea spiritualităţii din acea epocă istorică urmează afirmarea în mentalitatea oamenilor a credinţelor în fiinţele fabuloase.

Neamul românesc a fost trecut de mai multe ori prin foc şi sabie, a îndurat vremuri cumplite, însă a supravieţuit, demonstrând întregii lumi o dăinuire spirituală destoinică în istorie. Prin pământurile strămoşilor noştri s-au perindat diverse hoarde barbare, multe dintre care au dispărut cu totul din istorie, însă care au lăsat şi urme spirituale sub formă de elemente mitice. Fiind mai apoi asimilate, acestea au devenit treptat părţi componente ale întregului tezaur spiritual al neamului. Procesul în cauză a avut loc datorită faptului că conţinutul elementelor mitice străine în esenţă nu contraziceau postulatele determinante şi criteriile de bază ale mentalităţii mitice a neamului românesc. Principalul însă este faptul că elementele mitice asimilate (sau preluate) au fost adaptate în sens nemijlocit, adică au fost modificate astfel ca să corespundă conţinutului şi structurii creaţiilor folclorice autohtone, să corespundă mentalităţii neamului. De notat însă că procesul de asimilare (adoptare) s-a realizat şi din motivul existenţei unor coordonate generale de conţinut specifice mentalităţii mitice a oricărui popor. În aşa mod se afirmă şi o anumită mentalitate mitică generală în temeiul unor componente individuale diverse care şi generează sintagma *unitate prin diversitate.* Şi această mentalitate în cauză rezultă din faptul că funcţia mitului – povestea pe care hermeneutica o face să fie adevărată, este de a crea un puternic obstacol între om şi nimic, de a împiedica nimicul să ia în stăpânire lumea umană. Mitul este umanitatea din Om, ceea ce-l trage din nimic, ceea ce-l opune neantului [9, p.226].

Într-un limbaj mitologic adecvat teza în cauză poate fi exprimată prin orientarea continuitate–discontinuitate. Deci, în primul rând, evidenţiem faptul că mentalitatea mitică a neamului românesc în expresia ei autohtonă a evoluat în context istorico-natural general determinat de specificul fiecărei etape istorice concrete. Şi, deşi evoluţia mentalităţii era evidenţiată nesemnificativ, totuşi ea a avut loc într-un plan istoric continuu. În rândul al doilea, evoluţia mentalităţii mitice a neamului românesc a avut loc şi în plan istoric, de discontinuitate, aceasta manifestându-se prin influenţele culturale din exterior. La această etapă de dezvoltare a mentalităţii mitice a neamului, ritmurile evoluţiei devin mai sporinde, mai avansate, ele atribuind acesteia o nouă calitate de afirmare.

Concluzii

Astfel stând lucrurile şi reieşind din conţinutul patrimoniului spiritual-naţional, ne dăm seama că valoarea reală a acestuia rezidă în gândirea daco-getă, creaţiile mito-folclorice, în gândirea populară, aceasta cuprinzând atât lumea reală înconjurătoare, cât şi lumea transcendentă. Se accentuează în acest context modalităţile specifice din creaţia şi gândirea populară, prin care puterea (sau aptitudinea) de cunoaştere a omului este depăşită sau are loc depăşirea posibilităţilor fiinţelor omeneşti. Astfel, datele şi informaţiile din gândirea populară din creaţiile mito-folclorice contribuie mult la constituirea unei imagini filosofice a începuturilor gândirii filosofice româneşti.

Bibliografie:

1. ACHIMESCU, N. *Istoria şi filosofia religiei la popoarele antice.* Iaşi: Tehnopres, 1998. 594 p. ISBN 973-8018-15-3
2. *Antologie de filosofie românească.* Vol.1. Bucureşti, 1964. ISBN 22051
3. BLAGA, L. *Trilogia culturii. Opere.* Vol.9. Bucureşti: Minerva, 1985. 477 p. ISBN 978-973-50-2953-1
4. CANTEMIR D. *Descrierea Moldovei.* Chişinău: Litera, 1997. 250 p. ISBN 9975-74-367-6
5. CAZAN, Gh.H. *Filosofia românească de la Zalmoxis la Titu Maiorescu.* Bucureşti: ŞANSA S.R.L., 2001.
6. CIMPOI, M. *Mihai Eminescu. Dicţionar enciclopedic*. Chişinău: Gunivas, 2012. 584 p. ISBN 978-9975-4260-3-9
7. CULIANU, I.P. *Studii româneşti.* Iaşi: Polirom, 2006. 408 p. ISBN 978-973-46-0394-7
8. DOSOFTEI. *Opere poetice.* Chişinău: Literatura artistică, 1989.
9. ELIADE, M. *Jurnalul portughez şi alte scrieri.* Bucureşti: Humanitas, 2006. ISBN 973-50-1174-3
10. HEGEL, G. *Prelegeri de istorie a filosofiei*. Bucureşti: Paralela 45, 1964. 665 p. ISBN 9736976882/978973
11. KERNBACH, V. *Universul mitic al românilor.* Bucureşti: Lucman, 2002. 363 p. ISBN 9734401319/9789734401314
12. OIŞTEANU, A. *Ordine şi Haos.* Iaşi: Polirom, 2013. 456 p. ISBN 973-681-559-5
13. PĂRVAN, V. *Începuturile vieţii romane la gurile Dunării.* Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1974. 247 p. ISBN 9732312084
14. PĂRVAN, V. *Getica.* Bucureşti, 1982. 851 p. ISBN 162380814
15. RUSSO, A. *Poezia poporană. Opere.* Bucureşti, 1989.
16. SURDU, A. *Izvoare de filosofie românească.* Bucureşti: Biblioteca Bucureştiului, 2010. 161 p. ISBN 6068321053, 9786068321059
17. ŞTEFĂNESCU, M. *Filosofia românească*. Bucureşti: Historia, 2008. 468 p. ISBN 978-973-1781-02-0
18. VARTIC, A. *Drumul spre Kogaionon.* Bacău: Vicovia, 2013,.308 p. ISBN 978-606-8541-06-8
19. ZAMFIRESCU, I. *Orizonturi filosofice.* Bucureşti: Casa Şcoalelor, 1942. 272 p. ISBN 276847

Prezentat la 21.05.2015

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Ştiinţe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.126-134

TEMATIZAREA ANTROPOLOGICĂ A EXPERIENŢEI RELIGIOASE

Alexandru LUPUŞOR

Universitatea de Stat din Moldova

În articol este analizat statutul epistemic al antropologiei religiei ridicat pe explicarea şi interpretarea formelor de experienţă religioasă. Abordările hermeneutice şi fenomenologice sunt descrise ca metode indispensabile pentru cercetarea antropologică a experienţei religioase.

Cuvinte-cheie: *experienţă religioasă, fenomenologia sacrului, alteritate religioasă, hermeneutica formelor simbolice.*

ANTHROPOLOGICAL THEMATIZATION OF RELIGIOUS EXPERIENCE

The present article has as a goal the analysis of the epistemic status of the anthropology of religion raised up on the explanation and interpretation of the forms of religious experience. The study exposed in this article tries to describe and, finally, to legitimate the hermeneutical and phenomenological approaches as indispensable methods for anthropological research of religious experience.

Keywords: *religious experience, phenomenology of the sacred, religious otherness, hermeneutics of symbolic forms.*

Dintre toate societăţile cunoscute până acum niciuneia nu i-au lipsit preocupările de ordin religios. În cuprinsul oricărei forme de organizare a vieţii umane pot fi atestate practici şi convingeri religioase. Sublinierea unităţii spirituale a omenirii, din paleolitic până astăzi, este unul din titlurile de glorie ale istoriei religiilor. Încă de la originele sale, fiinţa umană s-a afirmat ca *homo religiosus*, asumând un mod de existenţă specific pe care-l regăsim în fiecare etapă a omenirii. Deşi este acceptată existenţa perioadei preistorice în evoluţia omenirii, este de neconceput existenţa unei perioade prereligioase în cuprinsul aceleiaşi evoluţii. În celebra sa lucrare *Sacrul şi profanul*, Mircea Eliade vrea să ne convingă că „oricare ar fi contextul istoric în care se află, homo religiosus crede întotdeauna că există o realitate absolută, sacrul, care transcende această lume, se manifestă în ea şi tocmai de aceea o sfinţeşte şi o face reală" [6]. Asumând aceste date, vom accepta că religia, ca produs cultural, a existat în toate spaţiile unde au trăit oameni, în toate timpurile istorice (şi chiar preistorice), a avut finalităţi care au evoluat concomitent cu dezvoltarea societăţii umane. Înţelegem că faptul religios ţine în mod funciar atât de esenţa umanului, cât şi de formele de manifestare concretă a acestuia. Mai mult decât atât, prin consecinţele psiho-socioculturale provocate vieţii indivizilor şi colectivităţilor, religia s-a impus ca preponderentă în raport cu celelalte manifestări umane. Dat fiind faptul că „a cunoaşte situaţiile asumate de către omul religios, a pătrunde în universul lui spiritual înseamnă, în esenţă, a face să progreseze cunoaşterea generală a omului" [5, p.187], înţelegem de ce religia nu poate să lipsească din studiile antropologice sau să fie ceva secundar în cadrul acestora.

Tentativa definirii obiectului unei discipline socioumanistice, cu precădere a unui compartiment epistemic al antropologiei, va fi întotdeauna însoţită de anumite dificultăţi, deoarece aceasta nu poate fi realizată *a priori* sau prin simple speculaţii teoretice. Pentru început ar trebui identificat şi totodată justificat locul şi rolul antropologiei religiei în cadrul ştiinţei sau, mai bine zis, al ştiinţelor religiei, ceea ce ar putea fi desemnat prin termenul generic de *religiologie*, termen a cărui paternitate este atribuită filologului şi orientalistului german Max Müller. În sensul strict de studiu al faptului religios, ea a apărut în a doua jumătate a sec.XIX. În acest sens, termenul „religiologie" este folosit pentru a desemna o formă tipică de considerare a religiei, diferită de cea teologică şi filosofică, nu numai prin metodă, ci şi prin obiect. Ştiinţa religiei îşi propune să cerceteze faptul religios aşa cum acesta apare în istorie. Fiind un ansamblu de discipline cu pretenţii de ştiinţificitate, religiologia este chemată să realizeze o abordare şi explicare complexă a religiosului ca fapt istoric, social, psihologic, cultural. Cu alte cuvinte, religiologia reprezintă o ştiinţă interdisciplinară, incluzând în domeniul său istoria religiilor, sociologia religiei, psihologia religiei şi, bineînţeles, antropologia religiei. Astfel, specificul demersului antropologic în abordarea religiosului nu poate fi stabilit decât în raport cu alte abordări similare:

Sociologia religiei cercetează locul religiei în comunitatea umană, funcţiile şi rolul ei în dinamica unui sistem social. Perspectiva sociologică de explicare a religiilor a fost inaugurată de către Max Weber, având ca domeniu de interes religiile Cărţii din sânul marilor civilizaţii, urmând să cerceteze credinţele, practicile şi

formele de organizare religioasă din societăţile complexe şi urbanizate. În mod prioritar, sociologia religiei supune unei analize multilaterale cultul, organizaţiile şi instituţiile corespunzătoare. Acest demers se îndreaptă spre identificarea, descrierea şi interpretarea faptului religios obiectivat în practicile şi instituţiile comunitare.

Istoria religiilor apare odată cu evoluţionismul din sec. al XIX-lea. În mod special, studiază şi compară instituţii, credinţe şi culte atestate în diverse spaţii de-a lungul timpului. În demersul său, istoria religiilor urmăreşte dezvoltarea istorică a ideilor şi structurilor religioase, constituind un rezervor de experienţe trecute şi prezente de care oricare altă abordare a faptului religios nu se poate dispensa.

Psihologia religiei cercetează particularităţile psihologice ale experienţei religioase, evidenţiind diversele atribute şi trăiri proprii personalităţii credincioşilor. În problematica fundamentală a psihologiei religiei s-au conturat teme ca: structura şi dinamica psihismului la omul religios, rădăcinile psihologice ale religiei, complexitatea sentimentelor de tip religios, psihopatologia personalităţii umane survenită pe fondul unor experienţe religioase ş.a. [9, p.19].

În raport cu aceste forme de abordare a religiei, putem susţine, de rând cu Claude Réniere, că antropologia religiei nu se mărgineşte la a descrie, a inventaria, a clasifica faptele religioase, ci „ea priveşte religia ca pe o parte a culturii şi încearcă să explice asemănările şi deosebirile dintre fenomenele religioase din diverse societăţi." [12, p.9]. Inevitabil, rămânând fidelă obiectivului teoretic propus, demersul comprehensiv propriu antropologiei religiei nu poate fi decât unul interdisciplinar. Aici survine atât avantajul, cât şi vulnerabilitatea epistemică a antropologiei religiei în cadrul general al religiologiei. Este de neconceput un demers al antropologiei religiei ce ar pretinde consistenţă factică şi coerenţă teoretică fără a nu lua în considerare rezultatele istoriei religiilor, sociologiei şi psihologiei religiei. Întregul demers teoretic al antropologiei vine să regândească relaţia însăşi dintre societate şi individ, să propună un orizont integrator al acestora. În acest sens, antropologia religiei îşi va asuma sarcina de reconsiderare a raportului dintre social şi psihic în cadrul fenomenelor religioase, şi aceasta, desigur, în temeiul datelor oferite de istoria religiilor. Păstrând mizele interpretative generale ale antropologiei, antropologia religiei se angajează întru identificarea şi explicitarea dimensiunii religioase, manifeste sau doar latente, proprii existenţialităţii socioculturale a umanului. Provocarea majoră a antropologiei religiei constă în stabilirea de corelaţii între ansamblul sociocultural şi cel religios, pentru a surprinde condiţionările reciproce, temeiurile de integrare socială (şi de dezintegrare) dintre cultural şi religios. Se va înţelege că o atare abordare va fi interesată atât de o posibilă genealogie a relaţiilor dintre cultură şi religie, cât şi de o praxiologie a acestor relaţii, de a regăsi dinamica inerentă lor, de a explicita mecanismul schimbărilor ce le este propriu. Dacă definirea a ceea ce este cu adevărat „religia" ţine de competenţa altor tipuri de discurs (în special cel filosofic), atunci „antropologii sunt interesaţi mai degrabă de urmărirea şi înţelegerea funcţionării şi relaţiilor religiosului în diferitele sale forme de existenţă în diferitele contexte socioculturale, de mecanismele de deplasare sau înlocuire a religiosului" [10, p.181].

Asumând o poziţie simplificatoare şi oarecum reducţionistă, am putea afla, în special, două perspective antropologice de interpretare a raportului dintre ansamblul socioculturalului şi ansamblul religiosului. Este vorba de abordarea pozitivistă şi cea simbolică a faptului religios în context sociocultural.

Antropologia începe prin a fi un demers ştiinţific pozitivist, din grila sa tematică nelipsind nici interesul pentru faptele de ordin religios. În cadrul acestui mod pozitivist am putea distinge între explicaţii psihogenice şi explicaţii sociogenice. Se consideră că studiul sistematic şi ştiinţific al religiei în cadrul etnologiei/antropologiei debutează cu lucrarea lui Edward B. Taylor *Primitive Culture*, publicată în 1871. Perspectiva sa asupra originii religiei este una evoluţionistă, iar viziunea sa se înscrie în teoriile psihogenice [10, p.163]. Etnograful englez este întemeitorul aşa-numitului evoluţionism sociocultural, prin prisma căruia cercetează culturile primitive, elaborând teoria animistă despre originea religiei. Esenţa animismului se poate rezuma în următoarele puncte: există o definiţie a religiei cuprinzând un minim de trăsături întâlnite în toate formele religioase şi desemnând cea mai rudimentară formă de religie – „credinţe în fiinţe spirituale". Taylor explică, primul şi în detaliu, în ce fel omul a ajuns la această credinţă, iar apoi descrie procesul care s-a desfăşurat de la animism la formele „mai evoluate" ale vieţii religioase. Centrul de greutate al teoriei etnografice/antropologice a lui Taylor îl reprezintă afirmarea unităţii psihice a omului, ceea ce-i permite atât să compare între diferitele sale manifestări culturale, cât şi ordonarea acestora pe o scală evolutivă. Pe acest aliniament al explicaţiilor psihogenice aflăm concepţia etnologică a lui J.G. Frazer, postulând magia ca origine a religiilor, sau cea a lui W.R. Smith, care, spre deosebire de Taylor, care îşi centra analizele sale aproape exclusiv asupra „sistemelor de idei", adică asupra credinţelor şi evoluţiei acestora, va insista asupra „sistemelor de acţiune", respectiv

asupra riturilor [10, p.164]. Această modalitate explicativă prin apel la factorii psihogenetici îl va influenţa, printre alţii, pe Sigmund Freud, care, în lucrarea sa *Totem şi tabu* (1914), va reaşeza integral problema originii religiei în domeniul psihicului.

În ceea ce priveşte explicaţiile sociogenice ale religiosului, se consideră că încep a fi elaborate în mod sistematic şi ştiinţific odată cu Durkheim. În temeiul teoriei sale sociologice, religia va fi privită ca un fapt social ce nu datorează nimic psihologiei individuale; dimpotrivă, ca orice fapt social, este prealabilă individului. Pe de altă parte, ca orice fapt social, religia nu poate fi explicată decât prin alte fapte sociale, şi nu prin cine ştie ce iluzii sau fantasme psihologice. Cu alte cuvinte, conform acestei optici focalizate în mod sociogenetic, religia şi religiosul deţin o origine socială şi trebuie abordată ca un fapt social. Totodată, se va insista asupra ideii precum că religia, fiind „un lucru eminamente colectiv", „o stare a sufletului colectiv", este în acelaşi timp o reprezentare şi o modelatoare a structurii acestora. Ca reprezentare, religia ar fi înţeleasă ca un sistem de semnificaţii şi de ordonare a lumii, iar ca modelatoare, ea ar interveni în toate domeniile societăţii, îndeplinind astfel o funcţie socială fundamentală. În mod prioritar, şcoala britanică de antropologie socială, pornind de la Durkheim şi simplificându-l uneori, va urmări religia anume din această perspectivă a explicaţiilor sociogenetice. Aici pot fi citaţi B.Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Max Gluckman.

Suprapunând aceste două tipuri de explicaţie, psihogenetică şi cea sociogenetică, am putea evidenţia unele presupoziţii comune modului de abordare, zis pozitivist, a religiei şi a faptului religios în sine. Prima îşi are originea în principiul iluminist, conform căruia religia nu poate fi decât un produs cultural al omului, apărut într-o anumită perioadă istorică. A doua presupoziţie vizează schema evoluţionistă de interpretare a istoriei, propusă de A.Comte, schemă în cadrul căreia religia aparţine primului stadiu mitic, fabulatoriu sau teologic al istoriei, substituit ulterior de cel metafizic, care, la rândul lui, va fi înlocuit de stadiul pozitiv, instaurat odată cu apariţia ştiinţei. Plecând de la aceste presupoziţii de înţelegere a religiei, se explică nota pozitivistă comună acestor teorii şi care poate fi definită ca „obsesie a originii" faptului religios. În optica acestei perspective se va susţine că, dacă faptul religios este unul produs de om, fie în temeiul factorilor psihogenetici, fie în temeiul celor sociogenetici, el trebuie să-şi fi avut rădăcinile într-un stadiu nereligios anterior. Astfel, preocuparea pozitivistă va consta, în definitiv, în încercarea de a descoperi originea religiosului, de ajungere la momentul prim al naşterii sale. Nu în ultimul rând, teoriile din cadrul paradigmei pozitiviste se caracterizează, în mare parte, prin utilizarea metodei „comparatiste". Comparativismul, în calitate de metodă, constă în asemănarea externă a unor elemente disparate, izolate, provenite din cele mai diverse arii culturale. În cadrul studiilor respective ale religiei, în baza metodei comparativiste erau stabilite diverse conexiuni, relaţii de înrudire sau de dependenţă între anumite fapte religioase caracterizate prin atare trăsături izolate. Principala critică adusă acestui mod de abordare viza, din câte ne putem da seama, utilizarea şi interpretarea datelor pozitive avute la îndemână, lipsa unui contact direct cu faptele religioase, lipsa unor criterii riguroase în valorizarea acestora, nemaivorbind de faptul că, practic, toţi sociologii, etnologii, antropologii, psihologii, care au recurs la o interpretare a faptului religios în grilă pozitivistă au fost nu doar agnostici, ci şi profund anticlericali [10, p.162]. Cu toate acestea, e de netăgăduit că opera tuturor acestor reprezentanţi a adus un aport substanţial şi valoros, de care continuă să se servească, într-o bună măsură, şi cele mai fundamentate şi mai exigente interpretări ale fenomenului religios din zilele noastre.

O altă modalitate de interpretare a faptelor religioase a fost oferită înăuntrul antropologiei simbolice. Această nouă perspectivă va pune accentul pe religie ca sistem simbolic, încercând să interpreteze religia ca dimensiune a socialului mai mult decât un domeniu relativ distinct al acestuia sau o funcţie ce trebuie urmărită în exercitarea sa asupra restului societăţii. Resemnificarea adusă de antropologia simbolică trebuie înţeleasă în primul rând ca încercare de afirmare şi justificare a autonomiei ansamblului religios în raport cu structura socială şi psihologia individuală. Se pare că ea a fost pentru prima oară explicit formulată de către Marcel Mauss, discipol al lui Durkheim. Mauss recurge la tratarea ritualului ca limbaj şi astfel produce mutarea accentului spre coerenţa internă a religiei ca sistem simbolic. Anume de la această idee a lui Mauss, precum că fenomenele sociale pot fi asimilate limbajului, va porni şi Lévy-Strauss. Structuralismul va face evidentă această schimbare de perspectivă. În cadrul gândirii structuraliste, accentul este mutat de la „relaţiile sociale" ale religiei, fie ele fondatoare ale faptelor religioase, fie funcţii sociale exercitate de către acestea, asupra „structurilor simbolice" inconştiente ale spiritului uman în general, adică asupra faptelor religioase ca sisteme simbolice coerente şi consistente. Este lesne de observat că tocmai această „structură simbolică" a inconştientului colectiv va deveni pentru Lévy-Strauss adevăratul obiect al cercetării antropologice. Fiind

interesat de regăsirea unui *a priori* al formelor culturale, şi deci şi al celor religioase, Lévy-Strauss va postula existenţa unei „unităţi inconştiente" a spiritului uman, aceasta determinând condiţiile de posibilitate ale culturii în întregul ei. În această viziune, religia este înţeleasă ca particularitate a ceea ce acest antropolog tinde să desemneze prin „gramatica spiritului uman", prezentând caracter de generalitate şi universalitate. Astfel, Lévy-Strauss insistă asupra originilor spirituale, a structurii arhetipale a religiei şi religiosului. Dezvăluirea acestor structuri arhetipale de ordin mental, spiritual, devine posibilă prin analiza structurală. În logica acestei strategii metodologice şi a acestui obiectiv epistemic, antropologia nu poate să rămână o ştiinţă empirică cu un discurs teoretic esenţialmente pozitivist – una care se mulţumeşte cu inventarierea faptelor şi formelor culturale, cu explicarea funcţiei lor într-o societate concretă – ci, în mod determinat, ea se vrea un demers cu reale pretenţii de ştiinţificitate ce pleacă de la empiric, dar nu rămâne acolo.

Dacă Lévy-Strauss, interpretând religia ca pe un sistem simbolic, regăseşte originea acestuia în „spirit", atunci antropologul american Clifford Geertz va încerca să plaseze temeiurile acestui sistem simbolic în cultura însăşi, marcând astfel o altă extremă a abordărilor simbolice. Spre deosebire de antropologul francez, care a recurs la interpretarea culturii după modelul limbii, postulând existenţa unei „gramatici spirituale", universale şi generale, ce funcţionează pe post de *a priori* al tuturor concretizărilor particulare ale fenomenului culturii, Greetz va interpreta cultura în calitate de text, ceea ce-i permite să-i surprindă multiplele semnificaţii (contextuale) şi să nu o reducă la regularităţi structurale, fie acestea şi de ordin spiritual. Cu alte cuvinte, o anumită formă simbolică, în optica lui Greetz, nu poate fi redusă la un dat *a priori* universal, la o formă standard, dat fiind faptul că ea este, în mod primar, construcţie, proces, pluralitate. Cultura, deci şi religia, devine o modalitate de contextualizare a formelor simbolice. Ea, cultura, funcţionează ca un metasistem simbolic, integrând sisteme simbolice particulare, aşa cum pare a fi religia însăşi. Religia este înţeleasă ca un sistem simbolic coerent despre lume şi locul omului în aceasta, dătător de ordine şi sens valabil pentru toţi membrii unei anumite culturi. Religia vine să acorde un sens existenţei oamenilor prin acordul dintre acţiunea acestora şi ordinea cosmică percepută a lumii. Astfel concepută, ca viziune despre lume, religia se poate suprapune culturii în general [10, p.172], întemeind-o şi explicitând-o.

Am putea conchide, în acest punct, că un atare mod de abordare simbolică a faptului religios îşi asumă, în special, două presupoziţii majore: esenţa simbolică a religiosului şi universul social al simbolului. În acest sens, antropologia religiei trebuie să expliciteze religia ca un ansamblu de bunuri simbolice valorificate sociocultural. Aşadar, un astfel de demers trebuie să dea seama, pe de o parte, de capitalul simbolic inerent religiei ca sistem sociocultural, iar, pe de altă parte, să surprindă formele simbolismului religios sedimentate în ansamblul culturii de-a lungul timpului. Cu alte cuvinte, ea, antropologia religiei, trebuie să-şi circumscrie demersul comprehensiv explicitării atât a relaţiilor dintre faptul religios şi alte fapte de ordin simbolic, cât şi a celora dintre religios şi sociocultural în întregul său. Din perspectiva antropologiei simbolice, termenii „religie" şi „cultură" constituie o pereche conceptuală de nedespărţit. În temeiul acestor constatări, antropologia religiei îşi asumă în mod categoric convingerea că ansamblul culturalului coexistă ansamblului religiosului, şi aceasta în măsura în care orice fapt sociocultural exhibă sau ascunde o dimensiune simbolică.

Fiind atent la modul de constituire şi devenire epistemică a antropologiei religiei, Vintilă Mihăilescu ne previne că „indiferent dacă studiul religiei de către antropologie este văzut ca un studiu al funcţiei sociale a religiei sau al religiei ca sistem simbolic, trebuie de ţinut cont de dinamica internă a acestui domeniu pe care convenim să-l numim religios (...)" [10, p.178]. În acest sens, antropologia religiei trebuie să dea seama de mutaţiile culturale în raport cu prezenţa, sau, dimpotrivă, absenţa faptului religios într-un anumit context sociocultural dat. O atare perspectivă anunţă problematica fenomenului religios în lumea contemporană: problema secularizării, multiconfesionalismul, conflictele interconfesionale, fenomenul religiozităţilor paralele, şi, desigur, (re)întoarcerea religiosului în viaţa omului (post)modern.

Nu este greu de observat că printre motivele care au dus la o expansiune a studiilor de antropologie, deci şi a celor legate de interpretarea faptului religios, se află întâlnirea cu străinul, apariţia şi recunoaşterea celuilalt. Orice demers antropologic readuce în atenţie situaţia celuilalt, raportul identitate-alteritate pe care se constituie în definitiv orice ansamblu sociocultural. Alteritatea survine ca prezenţă atât a unui semen, cât şi a unei culturi. Ca antropologia religiei să ajungă la o bună formă de înţelegere, este necesar să exploreze expresiile şi reprezentările religioase ale umanului, credinţele şi imaginile proprii unei anumite comunităţi umane printr-o atenţie focalizată pe relaţia dialogică dintre identitate şi alteritate, ceea ce nu ar fi posibil decât printr-o recunoaştere prealabilă a pluralităţii. Este, practic, incontestabil că fără o bună raportare la celălalt nu avem nicio

şansă de a ne înţelege pe noi înşine şi, în definitiv, de a înţelege ce se întâmplă în această lume de care ţinem deocamdată.

Înţelegerea de ordin antropologic se produce exact în punctul şi momentul de survenire a celuilalt. Într-o atare poziţionare a termenilor nu putem decât să recunoaştem profunda filiaţie dintre antropologie şi hermeneutică. Dat fiind că „a conştientiza ceea ce se întâmplă cu noi în raportare decisivă la celălalt, adică la un alt semen, la o altă cultură sau o altă istorie, acest lucru se numeşte hermeneutică" [1, p.208], transpare, în acest fel, pe de o parte, miza antropologică a hermeneuticii şi, pe de altă parte, raţionalitatea hermeneutică a antropologiei însăşi. Se pare că antropologia, în desfăşurarea propriului demers comprehensiv, nu poate evita exerciţiul hermeneutic, la fel cum hermeneutica, atâta timp cât va rămâne fidelă propriului mod de interogaţie, se va centra, inevitabil, pe datele de ordin antropologic. Hermeneutica ascunde în sine o antropologie, în aceeaşi măsură în care antropologia pare a se exprima în mod hermeneutic. Cu alte cuvinte, înţelegerea faptului uman este constitutivă atât antropologiei, cât şi hermeneuticii. A-l recunoaşte pe celălalt presupune aflarea şi situarea într-un alt orizont simbolic sau mental, ceea ce constituie miza veritabilă a cercetării de tip antropologic. În acest sens, Vintilă Mihăilescu avea să constate că „*Omul* a început să devină o problemă atunci când şi *Celălalt* a început să fie o problemă" [10, p.16]. Putem reformula această afirmaţie, spunând că Omul nu a existat ca problemă pentru sine, nu s-a conştientizat pe sine, decât în privirea Celuilalt. Puţin ar fi de obiectat unei constatări ce ar prezenta problema celuilalt ca fiind o constantă în tot acest demers istoric al antropologiei. În esenţă, am putea spune că avem nevoie de cercetare de tip antropologic pentru a ne da seama cum putem trăi la marginea dintre lumea ce ne este proprie şi lumea celuilalt, cu atât mai mult într-un timp al bulversării tuturor graniţelor, inclusiv a celor specifice vieţii religioase.

Asumând aceste date, se poate spune că antropologia religiei avea să se constituie ca disciplină în urma conştientizării diversităţii religioase a omenirii şi formulării acesteia ca problemă. Or, în mod primar, această diversitate religioasă este gândită ca diferenţă a celuilalt, considerată mai mult sau mai puţin stranie (aşa cum e şi firesc pentru nişte străini). Aici îşi află loc presupoziţia de bază a cercetării antropologice: lumea nu este doar diversă, ea este şi diferită, inclusiv sub aspect religios. Diferenţele se cer analizate şi explicate, interpretate şi înţelese. Antropologia religiei este chemată să afle şi să ordone diferenţele de ordin religios dintre indivizi sau grupuri de indivizi aşa cum acestea s-au produs şi s-au manifestat înlăuntrul evoluţiei istorice a omenirii.

În acest context, antropologia religiei trebuie să descrie diversitatea religioasă a lumii şi, în acelaşi timp, să o interpreteze ca diferenţă de ordin cultural. Totodată, antropologia religiei trebuie să dea seama de coexistenţa şi interferenţa diferenţelor religioase exprimate fie între complexe societale diferite, fie în cadrul aceluiaşi complex.

Dat fiind faptul că „în esenţă, modalităţile de raportare la alteritate şi, implicit, de înţelegere a ei, se constituie pe baza sesizării diferenţelor vizavi de o identitate anume" [2, p.66], antropologia religiei devine posibilă şi necesară pornind de la ecuaţia alteritate-identitate, desfăşurate pe fondul pluralităţii. Cu alte cuvinte, diferenţa prin raportare la o identitate proprie devine alteritate. Lumea în calitate de univers cultural, sau, mai bine zis, al culturilor, pare a consta dintr-un sistem de identităţi şi alterităţi legate între ele ce se cer explicate şi înţelese. În acest sens, antropologiei religiei i-ar intra în sarcină să înţeleagă diferenţa de ordin cultural, în contextul diversităţii socioculturale, prin interpretarea, în termenii simbolismului religios, a alterităţii din perspectiva unei identităţi. Dar, pe de altă parte, această identitate (fie ea exprimată şi în termenii faptului religios) nu prinde contur decât în raportare la ceea ce desemnăm ca fiind alteritate.

Totuşi, simpla descriere a celuilalt nu este capabilă să ne descopere adevărul său, semnificaţiile sale simbolico-religioase, căci ea în permanenţă va fi afectată de perspectiva identitară a celui ce realizează descrierea. Antropologia culturală asumă deplina înţelegere că „oricum ar sta lucrurile, putem afirma că statutul meta-cultural al universaliilor culturii şi inexistenţa unei meta-culturi în sine fac imposibilă o descriere pură a unei culturi străine, diferite de cea a observatorului" [11, p.79]. Aici venim în contact cu problema traductibilităţii unei anumite culturi. Pentru a înţelege o anumită cultură, constituită ca un sistem de semnificaţii proprii, e nevoie de traducerea acesteia în sistemul de semnificaţii de care uzează cel ce realizează descrierea în cauză. În aceste condiţii, orice descriere va tinde să relativizeze cultura străină în raport cu cea a traducătorului. Radkowski insistă asupra faptului că semnificaţiile la care traducătorul raportează semnificanţii culturii descrise nu apar ca universalii în acest act al traduceri, ci, în ultimă instanţă, ca particularităţi ale propriei culturi. Cu alte cuvinte, oricât de profundă ar fi înţelegerea personală a culturii străine, traducătorul nu dispune,

pentru a o traduce, de categorii universale diferite de ale sale. Astfel, orice încercare de a înţelege alteritatea religioasă va fi mediată de un act al traducerii, focalizat pe identitatea traducătorului. Ansamblul simbolico-religios al celuilalt este raportată, oarecum inevitabil, prin însăşi natura mecanismului de traducere ca formă elementară a actului interpretativ, la propriul ansamblu simbolico-religios. Or, tocmai pentru a evita ridicarea propriei experienţe religioase, a propriei religii ca sistem cultural, la rang de etalon de măsură a experienţei religioase a celuilalt, Radkowski insistă asupra recunoaşterii şi acceptării celuilalt ca fiind coordonatele de bază pentru iniţierea unui demers antropologic de interpretare a alterităţii religioase. Cu alte cuvinte, aici (ca şi oriunde) teoretizarea celuilalt va fi insuficientă, ea va suferi serioase carenţe comprehensive. În conformitate cu aceste date, acceptarea alterităţii religioase devine marele pariu al antropologiei religiei. Adică, înainte de a fi explicată, alteritatea religioasă trebuie acceptată. Anume aici antropologia religiei pare a-şi afla veritabila vocaţie. A-l înţelege pe celălalt înseamnă, în definitiv, a te înţelege cu el. Pentru că mentalităţile şi stilurile de viaţă ale celorlalţi (alţii decât noi) sunt în ultimă instanţă religioase, antropologia religiei devine o disciplină indispensabilă în contextul timpurilor noastre. Iată de ce „cunoaşterea religiilor, simbolismelor şi ritualurilor sacre continuă să fie calea regală a înţelegerii şi acceptării celuilalt" [8, p.109], o veritabilă cale de acces înăuntrul altor orizonturi culturale. Astfel, am putea susţine că antropologia religiei începe prin recunoaşterea celuilalt ca exponent al unui alt univers simbolico-religios şi sfârşeşte prin acceptarea acestei alterităţi religioase. Se pare că tocmai aici s-ar juca întreaga miză comprehensivă proprie demersului antropologiei religiei, aceasta fiind chemată să ofere temeiurile pentru conversiunea raportului dintre identitate şi alteritate, formulat în termeni de ordin religios, într-un dialog cultural cu reale premise umaniste.

Extrema complexitate intrinsecă a religiei face din ea un punct de plecare dificil, dacă nu chiar strategic eronat, pentru o cercetare antropologică a acesteia. O investigaţie antropologică a religiei ar trebui să recunoască din start imposibilitatea firească de a intra, de la început, în posesia unei definiţii operaţionale, a unui concept unanim valabil, a religiei. Cu alte cuvinte, religia nu poate servi ca punct de plecare pentru un atare demers, deoarece nu este cea care poate explica ceva, ci tocmai cea care are nevoie de explicaţie [4, p.27]. În aceste condiţii epistemice, cercetarea antropologică ce are ca problemă religia va recurge în prealabil la descrierea comprehensivă a experienţei religioase. Antropologia interesată de varietatea umanului a adâncit totodată şi problema experienţei. Deşi este extrem de mult utilizat în cele mai diverse contexte, conceptul de experienţă este, în acelaşi timp, unul din conceptele cel mai puţin elucidate de care dispunem. Astfel, antropologia îşi află una din sarcini în recuperarea înţelesului experienţial al faptului uman aflat într-un anume spaţiu sociocultural – datele antropologice originale nu pot fi aflate decât la nivelul unor experienţe primare. În acest fel, devine justificată apropierea metodologică dintre demersul antropologic şi tematizarea fenomenologică a religiei. Solicitând rigoare propriului demers, antropologia religiei nu poate evita rezultatele obţinute de fenomenologia religiei prin intermediul cercetărilor fundamentale realizate de Nathan Söderblom, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach şi, desigur, Mircea Eliade. Abordarea experienţei religioase dezvoltată pe această linie, fenomenologică, contează pentru antropologia religiei prin faptul că: este pur descriptivă, fără normativitate; nu oferă bază imediată pentru teologie; nu este istorică sau sociologică; este eidetică – adică, vizează structurile esenţiale ale fenomenului religios, excluzând relaţiile factuale ori conexiunile cauzale care ar putea să ne ducă spre sociologie sau psihologie. Experienţa religioasă reprezintă un fapt primar al vieţii religioase şi, în consecinţă, realizează cadrul originar al cercetării antropologice a religiei. Astfel, perspectiva antropologică a interpretării religiei, intenţionând să dea seama de fondul uman, comun şi difuz, pe care religia efectiv se precizează şi se constituie, va fi silită să-şi circumscrie propriul demers unei explicitări prealabile a experienţei religioase. Prin considerarea iniţială a experienţei religioase se mizează pe epurarea religiei de tot ceea ce-i este străin sau secund, şi aici mă refer în special la elementele şi formele social-instituţionale, cercetarea cărora ţine de competenţa sociologiei religiei. Deşi au un caracter istoric, social şi cultural, dat fiind faptul că se realizează într-un context istoric, social şi cultural determinat, experienţele religioase scot la iveală un comportament uman primar care le depăşeşte cu mult pe cele invocate. Dorind să afle datele originare ale religiei, temeiurile diversităţii religioase a omenirii, să justifice dinamica inerentă vieţii religioase şi consecinţele pe care le are asupra ansamblului sociocultural, antropologia religiei nu-şi va atinge obiectivele decât prin depăşirea paradigmei sociologice şi psihologice de explicare a religiei (desigur, este vorba de o depăşire prin asumare). Or, o atare posibilitate antropologia religiei o va obţine tocmai prin interpretarea prealabilă a experienţei religioase şi aceasta tocmai în măsura în care experienţa religioasă se situează dincolo de orice condiţionare socială sau psihologică. Experienţa religioasă este parte a

experienţei general umane, o formă specifică şi complexă a acesteia. Bunăoară, în optica gânditorului german neokantian şi a unuia dintre pionerii antropologiei filosofice, Ernst Cassirer, întreaga experienţă umană prezintă o structură simbolică, iar experienţa religioasă, sub aspectul simbolismului pe care îl conservă şi-l exprimă, ar avea privilegiul experienţelor genuin umane, omul fiind, la rândul său, un *homo symbolicus* prin însăşi structura sa fiinţială [3, p.41-46]. Câmpul experienţei religioase este mult mai vast decât o religie instituţionalizată. În vederea accentuării distincţiei dintre experienţa religioasă şi religie, am putea evidenţia faptul că prima se realizează ca o validare individuală sau comunitară a sacrului ca fapt religios primar, iar a doua nu ar fi în consecinţă decât validarea colectivă a unor experienţe religioase socialmente valabile. Orice religie privilegiază anumite tipuri de experienţă şi obnubilează sau interzice altele. Cu alte cuvinte, experienţa religioasă ar consta în recunoaşterea directă, imediată a religiosului (sacrului), pe când religia ar rezulta în urma unei confirmări mijlocite a religiosului, prin instituţionalizarea şi socializarea experienţelor religioase. Religia în deplinătatea sensului său se prezintă ca o veritabilă instituţie socială. În calitate de instituţie socială, religia ar exercita o serie de funcţii sociale specifice, fapt ce ar justifica tocmai distincţia asupra căreia insistăm – cea dintre religie şi experienţa religioasă. În toate mediile unde este prezentă religia, aceasta are următoarele funcţii sociale: funcţia explicativ-existenţială; funcţia normativ-morală; funcţia protectiv-emoţională; funcţia de coeziune socială; funcţia de control social; funcţia de reglare a ritmurilor acţiunilor individuale şi colective. Astfel, devine foarte important pentru antropologie să poată distinge între ceea ce este fapt religios şi ceea ce este fapt social, adică religiosul de societal. Or, acest fapt religios, religiosul ca atare, căutat de investigaţia antropologică, nu ar putea fi reflectat, dacă ţinem cont de constatările făcute de Mircea Eliade, decât pornind de la experienţa religioasă. Astfel, asumând optica eliadiană, vom afla originalitatea antropologică a religiei exact la nivelul experienţei religioase, aceasta devenind veritabilul cadru de referinţă al unei atare cercetări. Caracterul antropologic originar al experienţei religioase rezultă şi din simpla constatare precum că dintr-o anumită religie putem ieşi la fel cum putem ieşi dintr-o o oarecare instituţie socială, pe când experienţa religioasă nu poate fi părăsită niciodată, deoarece aceasta, în mod primar, este parte a experienţei umane. În această direcţie, Eliade afirmă: „La nivelurile cele mai arhaice de cultură, *a trăi ca fiinţă* umană este de la sine un *act religios*, căci hrana, viaţa sexuală şi munca au valoare sacramentală. Altfel spus, a fi sau, mai degrabă, a deveni om, înseamnă a fi *religios*" [7, p.6]. În temeiul acestor date, pare a fi justificată investigaţia antropologică ce va căuta să afle atât originea religiei ca structură culturală în cadrul experienţelor genuin umane, cât şi temeiurile conversiunii religiosului ca fapt experienţial uman primar în religie ca instituţie socială. Prin urmare, orice considerare a religiei, în mod special cea antropologică, nu pot evita recursul la experienţa religioasă acceptată ca formă primară a vieţii religioase.

Caracteristica de bază a experienţei religioase este complexitatea sa, datorată enormei varietăţi de forme pe care le îmbracă. De aici imposibilitatea de a o descrie direct şi univoc. Urmând paradigma elidiană de interpretare fenomenologică a experienţei religioase, am putea identifica la nivelul de structură a acesteia trei elemente constitutive. Astfel, vom avea: elementul fenomenal ca revelator al realităţii religioase – sacrul; elementul intenţional ca revelator al conştiinţei religioase – religiozitatea ce-l instanţiază pe om în calitate de homo religiosus; şi elementul mediator ca revelator al comunicării simbolice. Pornind de aici, vom înţelege experienţa religioasă ca fiind o comunicare simbolică între sacru şi homo religiosus, adică între manifestarea sacrului şi intenţionalitatea religioasă a omului religios, la limită, între religios ca fapt al fenomenalităţii şi religiozitate ca structură a conştiinţei. În aceste condiţii, interpretarea antropologică a experienţei religioase va miza pe identificarea religiosului ca nivel specific de realitate în contextului ansamblului sociocultural al umanului şi, totodată, pe reliefarea religiozităţii ca o constantă a conştiinţei umane.

De pe poziţiile fenomenologiei religiei, J. Martín Velasco va arată că sacrul în calitate de fenomen religios şi omul religios ţin de două ordini care în realitate sunt inseparabile şi aceasta deoarece, fenomenologic, nu putem separa componenta fenomenală de componenta intenţională [13, p.55]. Ceea ce va reţine antropologia religiei este faptul că un comportament al omului religios nu ar putea fi înţeles decât în temeiul unui sens al religiosului, or, acesta fiind determinat, la rândul său, tocmai de acest comportament specific al omului religios. Această situaţie anunţă o dificultate metodologică proprie oricărui demers ce-şi propune o descriere comprehensivă a experienţei religioase. Pentru antropologia religiei ea constă în aceea că, în vederea unei atare investigaţii, nu putem pleca nici de la o simplă enumerare a faptelor de ordin religios, pentru că o asemenea enumerare trebuie să-şi asume presupoziţia că aceste fapte sunt religioase, nici de la o definiţie preliminară a lui homo religiosus care oferă semnificaţie religioasă anumitor fapte, şi aceasta pentru că o atare semnificaţie

nu poate fi probată decât prin intermediul acelor fapte prin care ea se realizează. În aceste condiții, antropologia va recurge la o „punere în paranteze” a acestor extreme proprii experienței religioase şi îşi va centra demersul interpretativ asupra corpusului mediator al acestora, adică îşi va origina şi legitima exercițiul comprehensiv pe interpretarea faptelor de ordin simbolic ce vin să asigure şi, totodată, să exprime relația dintre sacru şi *homo religiosus*. De vreme ce orice experiență religioasă, ca raport între om şi realitatea care îl depăşeşte, este deci simbolică, antropologia religiei se va interesa cu prisosință de comunicarea simbolică realizată între polul fenominal şi cel intențional al experienței religioase. Antropologia religiei va susține, în cele din urmă, că experiența religioasă este în mod esențial o experiență simbolică (fapt ce, astfel, justifică înscrierea antropologiei religiei în câmpul mai vast al antropologiei simbolice) şi aceasta doar în măsura în care simbolul însuşi este esențialmente religios. În acest sens, considerăm că antropologia religiei va trebui să evite interpretarea simbolurilor atât de pe pozițiile unui subiectivism generator care ar face din omul religios singurul responsabil al mediațiilor religioase, cât şi pe cele ale unui supranaturalism obiectiv ce ar face din mediațiile respective pure întrupări ale realității transcendente, prin care aceasta ar dobândi o formă de existență mundană antropologic, atât religiosul (sacrul), cât şi religiozitatea (proprie conştiinței umane) nu pot fi surprinse şi interpretate decât în expresiile sale specifice şi care, în mod determinat, comportă o formă simbolică.

În măsura în care se vrea o descriere comprehensivă a expresiei simbolice la care ajunge experiența religioasă, antropologia religiei pare a deveni o hermeneutică fenomenologică a simbolosmului religios. În acest punct, demersul antropologic de investigare a faptului religios se aliniază întru totul cercetărilor efectuate asupra simbolismului religios de către Ernst Cassirer, Mircea Eliade, Paul Ricœur. În atare condiții, hermeneutica preia cu deplină legitimitate rolul metodologic de prim-plan în cadrul investigației antropologice a religiei. Mai mult decât atât, numai în condițiile în care va face inteligibil pentru spiritul omenesc înțelesul formelor simbolico-religioase, antropologia religiei îşi va îndeplini adevărata funcție epistemică în cadrul ştiințelor socioculturale.

Dat fiind faptul că oferă cheia accesului semantic la lumea experienței religioase, simbolul religios devine punctul de gravitație şi de fascinație a investigației proprii antropologiei religiei. El va fi înțeles atât ca temei ontic al experienței religioase, cât şi ca legitimitate epistemică pentru antropologia religiei în calitatea ei de demers de cercetare. Astfel, antropologia religiei îşi poate justifica demersul său epistemic doar în măsura în care ar reuşi să devină o interpretare a simbolismului religios, aflând originile acestuia, dar şi sedimentările sale în formele şi expresiile actuale ale complexului sociocultural.

În mod determinat, am putea spune că dacă experiența religioasă se realizează concomitent cu producerea unei expresii simbolice, atunci antropologia religiei începe în momentul întâlnirii unui simbol ca cea mai autentică urmă a unei atare experiențe. Or, în mod determinat, întâlnim simbol acolo unde întâlnim fapt uman, aşa cum consideră Ernst Cassirer vorbind despre simbol ca univers al omenirii, ca mărturie a activității spiritului uman care nu acceptă pasiv lumea şi datul natural al acesteia, fiind, în cele din urmă, instanța şi experiența responsabilă de generarea formelor de cultură. Cum omul se găseşte într-un univers natural, la fel trăieşte şi într-un univers simbolic. Faptul că *homo religiosus* manifestă la toate nivelurile de cultură dorința de a trăi conform simbolului şi înăuntrul comunicării simbolice, demonstrează, în opinia lui Eliade, că simbolismul religios a creat omul, adică l-a diferențiat de primate. Mai mult decât atât, urmând în continuare ideile eliadiene vom fi oarecum siliți să acceptăm că „toate sistemele şi experiențele antropocosmice sunt posibile în măsura în care omul devine el însuşi un simbol” [5, p.414].

Concluzii

Putem recunoaşte şi evidenția două premise pe care şi le asumă antropologia religiei ca urmare a interpretării simbolismului religios: pe de o parte, va înțelege că simbolismul este constitutiv ființei umane în genere – pentru Eliade, spre exemplu, simbolismul este un dat imediat al conştiinței, o structură esențială a inteligenței proprii ființei umane, pe care îl regăsim în orice situație existențială a omului în cosmos, în orice manifestare culturală a omului în societate; iar, pe de altă parte, va constata că religiozitatea reprezintă o funcție semnificantă primară, un mecanism prin care noi înțelegem şi reprezentăm realitatea. Tocmai în temeiul acestor date înțelegem de ce antropologia va interpreta religia în termeni de practică simbolică, mai curând decât instituție socială. Anume practica simbolică este cea care, în cele din urmă, conferă realitate specifică vieții religioase a omului. Am putea spune că, aşa cum comportamentul simbolic se suprapune fără rest peste comportamentul uman – „comportamentul uman este un comportament simbolic; comportamentul simbolic este un comportament uman” (Leslie White), la fel practica simbolică va esențializa şi condensa întreaga practică socioculturală.

Astfel, antropologia religiei, asumând o atare perspectivă, pare a fi în drepturi să prezume substratul simbolico-religios al culturii şi chiar să recurgă la identificarea la nivelul activităților omului desacralizat, înăuntrul formelor secularizate ale culturii, structuri camuflate ale gândirii religioase. Dacă vom accepta concluziile antropologiei religiei ce vin să prezinte simbolismul religios ca fiind limbajul originar al omului, iar ansamblul sociocultural ca fiind structurat în jurul conceptului de practică simbolico-religioasă, putem avansa către o înțelegere mai completă şi mai complexă a fundamentelor religioase ale umanității, afirmând cu deplină certitudine esența religioasă a tuturor formelor culturale produse în decursul devenirii istorice a omenirii.

Bibliografie:

1. AFLOROAEI, Șt. *Cum este cu putință filosofia în estul Europei*. Iaşi: Polirom, 1997. 296 p. ISBN 973-683-029-2
2. BRANDA, A. *Repere în antropologia culturală*. Cluj-Napoca: Fundația pentru Studii Europene, 2002. 272 p. ISSN 2333-9721
3. CASSIRER, E. *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane.* Bucureşti: Humanitas, 1994. 320 p. ISBN 973-28-0473-4
4. CODOBAN, A. *Sacru şi ontofanie.* Iaşi: Polirom, 1998. 200 p. ISBN 973-683-075-6
5. ELIADE, M. *Tratat de istoria religiilor.* Bucureşti: Humanitas, 1992. 465 p. ISBN 973-28-0570-6
6. ELIADE, M. *Sacrul şi profanul*. Bucureşti: Humanitas, 1992. 168 p. ISBN 973-50-0876-9
7. ELIADE, M. *Nostalgia originilor*. Bucureşti: Humanitas, 1994. 272 p. ISBN 973-28-0468-8
8. GAVRILUȚĂ, N. Ospitalitate metafizică şi discriminare negativă. Alteritatea islamică la Andre Scrima. În: *Hermeneia*, număr special, 2006. Iaşi: AXIS, p.105-116.
9. MÂNZAT, I. *Psihologia credinței religioase. Transconştiința umană*. Bucureşti: Ştiință şi Tehnică, 1997. 255 p. ISBN 973-9236-24-3
10. MIHĂILESCU, V. *Antropologia. Cinci introduceri*. Iaşi: Polirom, 2007. 376 p. ISBN 973-46-0533-X
11. RADKOWSKI, G.-H. *Antropologie generală*. Timişoara: Amarcord, 2000. 136 p. ISBN 973-9244-72-6
12. RENIER, C. *Socio-antropologia religiilor*. Iaşi: Polirom, 2000. 208 p. ISBN 973-683-441-7
13. VELASCO, M. *Introducere în fenomenologia religiei.* Iaşi: Polirom, 1997. 240 p. ISBN 973-9248-81-0

Prezentat la 21.05.2015

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Ştiinţe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.135-142

PARADIGME ALE CUNOAŞTERII ISTORICE ŞI INTERPRETAREA ISTORIEI ÎN CONTEMPORANEITATE

Dumitru DODUL
Universitatea de Stat din Moldova

Interpretarea istoriei în cadrul teoriilor clasice şi contemporane serveşte ca bază teoretică pentru a determina: problema de sensul istoriei; modelele de interpretare a procesului istoric; modelele de cunoştinţe istorice şi specificul obiectului de cunoştinţe istorice. Filosofia istoriei, care în epoca modernă a fost determinată de gândul istoric, este schimbată în contemporaneitate într-o orientare anistorică care se ocupă mai ales cu problema de interpretare şi comunicare, renunţarea la cultul raţiunii şi ideea progresului istoric şi susţinând, împreună cu hermeneutica, ideea de lipsă de obiectivitate a cunoaşterii istorice. Filosofia anistorică începe cu exponenţi ai filosofiei de viaţă, ai hermeneuticii filosofice şi se termină cu filosofia postmodernă. În acelaşi timp, rezultatele cercetărilor efectuate până în prezent nu oferă o imagine adecvată asupra particularităţilor de istorie şi filosofie a istoriei. Astfel, dezbaterile ştiinţifice au avut loc la cel mai înalt nivel de forumuri naţionale şi internaţionale organizate în conformitate cu provocările de la începutul secolului XXI, ale noii paradigme, care ar determina relaţia fundamentală dintre istorie şi om, dintre dezvoltarea realităţii istorice şi conştiinţa istorică.
Cuvinte-cheie: *istorie, istoricism, anistoric, conştiinţă istorică, mondializare.*

PARADIGMS THE HISTORICAL KNOWLEDGE AND INTERPRETATION OF HISTORY IN CONTEMPORARY AGE

The interpretation of history within the classical and contemporary theories serves as theoretical base to determine: the problem of the meaning of history; the models of interpretation of the historical process; the models of historical knowledge and the specific of the object of historical knowledge. The Philosophy of History, which in the Modern Age has been determined by the historicist thought, is changed in the contemporaneity into an ahistorical orientation dealing mostly with the problem of interpretation and communication, giving up the cult of reason and the idea of the historical progress, and claiming, together with hermeneutics, the idea of missing of the objectivity of the historical knowledge. The ahistorical philosophy begins with the exponents of the philosophy of life, of the philosophical hermeneutics, and ends with the postmodern philosophy. At the same time, the results of the researches made till now do not offer an adequate image on the particularities of history and philosophy of history. Thus, the scientific debates held on the highest level of the national and international forums have to conduct to elaborate, according to the challenges of the beginning of the 21st century, of the new paradigm which would determine the fundamental relation between history and man, between the development of the historical reality and the historical conscience.
Keywords: *history, historicism, ahistorical, historical consciousness, globalization*

Suntem contemporanii epocii mondializării. Asistăm la crearea unei noi societăţi cu noi instituţii care cultivă coduri comune fără de care noua ordine mondială nu se va putea menţine. Deşi mondializarea ascunde numeroase ambiguităţi şi ambivalenţe, este vizibilă existenţa unei legităţi care conduce spre o unitate. Noile instituţii trebuie să fie capabile să supravegheze şi să reglementeze la nivel global proiectul de stăpânire a lumii prin ştiinţă şi progres. Surprinzător, dar progresul nu mai este destinat emancipării şi bunăstării omului, el devine un proces fără subiect, fără finalitate şi fără obiectiv, care nu are altă alternativă decât a se mişca sau a se prăbuşi. Acesta este şi rezultatul amestecului elementelor de politică economică ultraliberală cu altele neocolectiviste, ce produce o simbioză greu de imaginat şi de administrat.

Studiind procesele globale contemporane, cercetătorii nu pot explica conflictele identitare, apelând doar la conştiinţa naţională şi la cea istorică. Transformările sociale şi spirituale de la acest început de mileniu se concentrează asupra unei caracteristici umane, şi anume: asupra nevoii recunoaşterii, ea fiind sinonimă identităţii. Astfel apare necesitatea unei istorii care filtrează trecutul, îl adaptează şi îl structurează în sensul paradigmelor prezentului.

În mod natural, istoria avansează lent, în special atunci când schimbarea este la fel de importantă ca şi tranziţia de la o lume „dezbinată" a trecutului la una „unită" a viitorului. Istoria este cea mai adâncă iniţiere în umanitate şi ea nu poate fi făcută fără memorie. Istoria şi conştiinţa istorică au scopul de a oferi o memorie istorică, care va lumina, prin intermediul trecutului, prezentul şi viitorul.



Construind o piaţă unică a bunurilor şi informaţiilor, globalizarea a revitalizat surprinzător forţele aparent adormite ale identităţii. Astfel, renaşterea identităţilor este privită ca ceva care iese din cadru, întrucât contrazice procesul istoric actual.

De aceea istoria nu poare evita contradicţiile pe care omul trebuie să le îndure şi să le depăşească pentru atingerea scopului propus. Aceasta este drama cu care se confruntă oamenii şi grupările sociale.

Faptele, acţiunile, viaţa unui om sunt prin excelenţă viaţa sa istorică. Omul şi istoria din punct de vedere ontic, dar şi metodologic şi epistemologic, nu sunt entităţi antitetice polare. Ruperea omului de istorie ne apare tot atât de imposibilă precum ruperea istoriei de om, conceperea ei fără acei care o fac şi o trăiesc.

Omul este fiinţă istorică, produs şi creator de fapte istorice, obscure sau strălucitoare, de excepţie unice, sau indefinit repetabile, din momentul constituirii sale ca subiect ce dă finalitate proprie şi sens acţiunilor şi conduitelor sale. De aceea, nimic din activitatea materială şi spirituală cu care omul a schimbat lumea şi conţinutul epocilor nu scapă istoriei şi putem subscrie postulatul istoriei ca ştiinţă a omului.

Chiar dacă această ştiinţă rămâne permanent fragmentară, parţială, ne oferă doar fragmente ale aventurii umane, istoria conferă un sens ansamblului pe care nu-l poate epuiza.

Totodată, istoria este cea mai mare ispită a omului. Caracterul masiv al istoriei şi măreţia aparentă a proceselor care o compun se impun de o manieră extraordinară omului, care este literalmente zdrobit de ea consimţind să fie unealta devenirii istorice. Acesta este conflictul tragic care există între om şi istorie şi care este imposibil de soluţionat.

Din perspectivă escatologică, istoria este făcută de intervenţiile active ale personalităţilor istorice, dar istoria, în fond, nu ţine seama de persoană, de ceea ce are persoana unic, de neînlocuit, ireductibil. Istoria se interesează de general, chiar atunci când se ocupă de individual. O astfel de istorie se face pentru omul mediu şi pentru mase, dar omul mediu este o unealtă abstractă, nu o fiinţă concretă. Pentru omul mediu, orice alt om se transformă într-un mijloc. Această istorie stă sub semnul universalului şi generalului, amândouă dominând particularul şi individualul. Omul este obligat să accepte greutatea istoriei, el este incapabil să iasă din ea şi să se elibereze, căci destinul lui se realizează în istorie. Omul este fiinţa în care lumea istorică este prezentă şi cu care se intercalează din interiorul ei. Astfel, noţiunea de fiinţă istorică exprimă continuitatea devenirii umanului în dublu sens: cel al contemporaneităţii omului cu datele esenţiale ale structurii şi devenirii colective în care există, dar şi acel al actualizării datelor, care îl preced. Existenţa istorică este reflectată în conştiinţa istorică care reuneşte într-o matrice complexă şi contradictorie elemente ce exprimă niveluri diferite de cunoaştere şi înţelegere a ceea ce este istoria.

Însăşi ideea istoriei, în concepţia lui R.G. Collingwood, aparţine epocii Moderne. Analiza concepţiei moderne asupra istoriei necesită o evadare în epocile anterioare, pentru elucidarea izvoarelor şi formelor ce au precedat apariţia ei. Astfel, ideea istoriei se perindă în evoluţia omenirii sub următoarele forme tipice: istoriografia greco-romană, creştinismul, etapa preştiinţifică a istoriei şi istoria ştiinţifică [12]. Expunând teoriile specifice fiecărei perioade, R.G. Collingwood aduce un şir de critici care demască atitudinea sa faţă de istorie şi sarcina istoricului. Menirea istoricului este de a-şi aminti că evenimentul a fost o acţiune şi că scopul lui principal este de a se integra în acţiune, de a discerne ideea care explică cauza ei. Cu alte cuvinte, pentru istorie, obiectul care trebuie descoperit nu este un simplu eveniment, ci ideea exprimată în el. A descoperi această idee înseamnă a o înţelege. Ideea istoriei în filosofia clasică şi în cea contemporană cunoaşte două paradigme: istoricistă şi anistorică.

Filosofia istoriei, ca domeniu separat al cercetării filosofice, este un produs al modernităţii, apărut ca rezultat al „deficitului de transcendenţă” şi se instituţionalizează prin Voltaire, care introduce acest termen în filosofie, şi prin operele romanticilor, care au produs răsturnarea ideilor renascentiste privitor la istorie. Având la bază concepţia progresului istoric, a evoluţiei raţiunii umane, atât de exaltată în Renaştere şi Iluminism, reprezentanţii Romantismului privesc fiecare epocă istorică prin prisma dublei sale valori: valoarea în sine pe care a atins-o spiritul acelei epoci şi cea a locului pe care îl ocupă perioada în procesul evoluţiei, ce duce spre atingerea altor valori, superioare.

Noua ramură filosofică evoluează în continuare în două etape, practic corespunzătoare perioadelor istoriei filosofiei: epoca Modernă şi cea Contemporană. Filosofia clasică ori gândirea filosofică a epocii Moderne se caracterizează ca fiind istoricistă, în perioada contemporană vor predomina abordările anistorice.

Istoricismul presupune credinţă în existenţa unei necesităţi istorice obiective, desfăşurarea căreia asigură un progres, o mişcare ascendentă spre un scop cu epocile ce succed, formând treptele acestei mişcări şi încrederea în posibilitatea raţiunii umane de a percepe legăturile generale ale dezvoltării istorice [9].

Istoricismul, drept moment definitoriu al filosofiei istoriei din perioada modernă, se caracterizează prin: încrederea în existenţa unei necesităţi istorice (ceea ce pune în mişcare istoria); încrederea în existenţa unor legi obiective ale istoriei (care pot fi cunoscute); încrederea că aceste legi pot fi descoperite; încrederea că în baza cunoaşterii acestor legi poate fi prevăzută dezvoltarea în continuare a istoriei omenirii [10, p.7].

Urmărind aceste trăsături, observăm că ele sunt o aplicaţie a tendinţei generale ce predomină în gândirea acestei epoci, şi anume: a încrederii maxime în puterea raţiunii umane de a cunoaşte. Această perioadă, numită istoricistă, se concretizează în două orientări: *dialectica hegeliano-marxistă* şi *pozitivismul*.

Pentru dialectica hegeliano-marxistă este specifică descrierea procesului istoric conform legilor dialectice. Dat fiind că filosofia istoriei de orientare hegeliană este o parte componentă a unui sistem filosofic unitar şi integru, această orientare concepea mersul istoriei ca pe un proces unitar şi ascendent. Istoria se realizează după legi universale şi speciale, caracterul necesar al acestor legi asigură atingerea scopului.

Pentru a elucida conţinutul teoriei hegeliene privitor la istorie, am analizat concepţiile premergătorilor, care au influenţat formarea dialecticii hegeliano-marxiste istorice. Astfel, liniile generale ale concepţiilor lui J.Herder, Im.Kant, J.Schiller, J.G. Fichte, F.Schelling ne permit trecerea la analiza nemijlocită a dialecticii hegeliene, una din cele două direcţii importante ale filosofiei clasice a istoriei, numită altfel istoricistă.

G.W.F. Hegel nu percepe filosofia istoriei drept nişte idei filosofice asupra istoriei; pentru el acesta este însăşi istoria ridicată la o treaptă mai înaltă şi devenită filosofică în comparaţie cu cea empirică. Altfel spus, istoria nu doar stabileşte faptele, dar şi le înţelege, cunoscând cauzele a ceea ce s-a întâmplat anume aşa cum s-au întâmplat [5]. Istoria filosofică va fi istoria universală a omenirii, ca şi la J.Herder, şi va da tabloul progresului de la epoca primitivă până la contemporaneitate. Asemenea teoriei kantiene, Hegel anunţă că, de fapt, conţinutul procesului istoric este dezvoltarea libertăţii, egală cu raţiunea morală a omenirii, expusă în sistemele exterioare ale relaţiilor sociale. Istoria atinge culminaţia nu în utopiile viitorului, ci în prezentul dat, căci istoricul nu ştie nimic despre viitor, ca şi la J.Shiller. Libertatea omului coincide cu conştientizarea ei de către om, astfel dezvoltarea libertăţii este dezvoltarea conştiinţei, procesul gândirii sau evoluţia logică, în care noţiunea de libertate trece prin faze diferite şi necesare, ceea ce susţinea şi J.G. Fichte. Până la urmă, istoria filosofică prezintă un tablou al evoluţiei omenirii, ea este un proces cosmic, în care lumea se realizează pe sine însăşi prin autoconştiinţă ca spirit, idee elaborată de F.W.J. Schelling. Astfel, putem menţiona că toate principiile caracteristice filosofiei istoriei hegeliene sunt luate de la precursori. Considerăm că Hegel, printr-o deosebită artă a unificării viziunii predecesorilor, ne-a oferit o concepţie remarcabilă pentru secolul al XIX-lea, care a influenţat foarte mult elaborarea teoriilor ulterioare.

Hegel renunţă să analizeze istoria după analogie cu natura. Istoria şi natura sunt diferite; în natură procesele se repetă aproape identic şi în fiecare ciclu nu apare nimic nou – o astfel de poziţie este remarcată ca evoluţionistă. Istoria niciodată nu se repetă, ea se mişcă pe spirală, nu ciclic, astfel încât momentele ce par că sunt repetabile totdeauna se deosebesc purtând în sine noul.

Diferenţa pe care a observat-o Hegel este salutabilă numai în măsura renunţării la evoluţionism; cât priveşte repetabilitatea, procesele naturii totuşi poartă în sine şi noul. În acest context, putem susţine că această diferenţă constă în faptul că istoricul trebuie să reproducă evenimentele, să reconstruiască trecutul. O consecutivitate de evenimente nu este o consecutivitate istorică până când nu sunt produse de acţiuni ori motive care, în fond, ar putea fi reproduse în conştiinţa istoricului. Hegel a avut dreptate atunci când a făcut concluzia că nu există istorie în afara vieţii omeneşti. Astfel, am putea rezuma ideile lui Hegel despre istorie în următoarele teze:

- istoria reprezintă prin sine istoria gândirii. Evenimentele istoriei sunt cognoscibile pentru istorie doar ca idei exteriorizate. Cu alte cuvinte, sarcina istoricului nu este de a afla ce făceau oamenii, ci de a înţelege ceea ce ei gândeau la acel moment;
- puterea principală ce mobilizează procesul istoric este raţiunea. Totul ce se întâmplă în istorie se produce după voinţa omului, procesul istoric se formează din acţiunile oamenilor, iar voinţa omului este doar expresie a gândirii lui, exprimate în acţiune. Fiecare subiect istoric, în funcţie de situaţie, loc şi timp, acţionează pe cât e posibil în concordanţă cu raţiunea sa. Omul nu este numai raţiune ori afecte. Pasiunile sale sunt pasiunile unei fiinţe raţionale, iar gândurile sale sunt gândurile fiinţei afectuoase; mai mult ca atât, fără pasiune nu există nici gândire şi nici acţiune;
- dacă istoria este istoria gândirii, atunci procesul istoric, în fundamentele sale, este un proces logic. Orice transformare istorică este mai întâi o transformare logică. Încadrată în timp, Istoria este o varietate a

logicii în care relațiile logice nu sunt schimbate, ci reduse ori multiplicate. Astfel, mişcările în istorie niciodată nu sunt întâmplătoare, dar totdeauna necesare, iar cunoaşterea istoriei nu este empirică, ci aprioricǎ, deoarece noi putem stabili necesitatea acestui proces.

O atitudine critică față de opera filosofului german are B.Croce, care susține că toată filosofia istoriei hegeliene este o eroare enormă, produsă din confundarea contradicției şi a diferenței. Noțiunile se află în relația logică de contradicție, dar obiectele individuale sunt doar simple exemple de noțiuni şi nu sunt în relații de contradicție, ci de deosebire, diferențiere. Istoria este o evoluție a acțiunilor individuale ale oamenilor şi civilizațiilor. De aceea, în concepția lui B.Croce, în istorie nu este prezentă dialectica [2].

Urmaşii lui Hegel i-au dezvoltat conceptele aplicate la diferite domenii: economie, religie. Astfel, K.Marx în lucrarea sa fundamentală *Capitalul* întoarce dialectica hegeliană „cu picioarele pe pământ". Spre deosebire de dialectica hegeliană în care Ideea trece prin Natură şi se întoarce în Spirit, K.Marx fundamentează o dialectică care începe cu Natura şi trece în Gândire, ca să se reîntoarcă în Natură.

Alături de dialectica hegeliano-marxistă, perioada istoricismului mai cunoaşte şi orientarea pozitivistă, reprezentanții căreia promovau următoarele: filosofia istorică trebuie să se preocupe de descrierea legilor şi tendințelor care dirijează evenimentele şi faptele istorice, adică susțineau transformarea istoriei într-o ştiință de genul ştiințelor naturii [10, p.10]. Pozitivismul este o filosofie ce stă în slujba ştiinței, la fel cum filosofia medievală era în slujba teologiei, fiind centrată pe următoarele fundamente: stabilirea faptelor prin metoda observației directe; descoperirea legităților prin inducție.

A.Comte, în această situație, a înaintat ideea că faptele istorice trebuie folosite în calitate de materie primă pentru ceva mult mai interesant şi important decât ele însele. În aşa fel se fundamentează sociologia, care trece de la descoperirea faptelor despre viața omului (ceea ce trebuie să facă istoricii) la căutarea legăturilor cauzale între aceste fapte. S-a susținut, astfel, că există legi sociale, demonstrabile prin observație pozitivă şi utilizabile, conform îndrumărilor sociologiei, în guvernarea popoarelor [1]. Sarcina istoricilor, conform acestei teorii, este de a stabili faptele prin analiza lingvistică, dar nu de a descoperi legități, ceea ce a separat sociologia de istorie.

Pozitivismul a influențat considerabil istoriografia secolului al XIX-lea, mai mult decât metoda alegerii numeroaselor fapte istorice fără analiza lor atomară. În opinia pozitiviştilor, există două reguli metodologice, referitoare la aprecierea faptelor istorice, la identificarea noțiunilor de fapt ştiințific şi fapt istoric. Faptul ştiințific este ceea ce se dă prin senzații, nemijlocit, pe când faptul istoric este mijlocit, el trebuie restabilit în conştiința istoricului prin legături logice, documente, tradiții etc. Prima regulă se rezumă astfel: orice fapt trebuie privit ca obiect care poate fi cunoscut printr-un act cognoscibil aparte sau în procesul cercetării. În acest context tabloul cunoaşterii istorice se împărțea într-o totalitate de fapte mărunte, infinite la număr, fiecare din ele aparținând unei cercetări aparte. Următoarea regulă: orice fapt este completat de celelalte şi de cercetător; în aşa fel, toate elementele subiective, sugerate din punctul de vedere al istoricului, trebuie lichidate.

Aceste reguli au avut o importanță metodologică pentru cercetarea istoriei, avându-se în vedere că prima îi învață pe istorici să fie atenți şi riguroşi în privința amănuntelor, iar a doua – să excludă din cercetare propriile reacții emotive. Totuşi, fiind exagerate, aceste reguli au dus la erori istorice enorme: minuțiozitatea reducea posibilitatea stabilirii unui tablou universal istoric, iar a doua regulă reducea relatarea istoriei la o expunere lipsită de concluzii, de valoarea şi importanța unor sau altor momente istorice, ceea ce îi lipsea pe cititori de înțelegerea modului de a percepe oamenii din alte timpuri.

De asemenea, ei sunt departe de interogații de felul: cum e posibilă cunoaşterea istorică? cum şi în ce condiții istoricul poate reproduce evenimente la care nu are acces direct? Toate acestea au dus la critici serioase din partea celor ce au instaurat prin modul lor de gândire o nouă epocă, cea contemporană.

Filosofia istoriei, care era determinată de gândirea istoricistă, se transformă într-o orientare anistorică, preponderent preocupată de problema interpretării şi comunicării, renunțând, alături de cultul rațiunii, la ideea progresului în istorie, iar alături de hermeneutică, susține ideea lipsei obiectivității cunoaşterii istorice.

În conceptele anistorice este prezentă atitudinea negativă față de încercarea de a investi în istorie un sens şi nu admit ideea evoluției ei către un scop. De asemenea, este respinsă ideea că istoria şi conştiința istorică sunt criterii de determinare a valorilor. Filosofia anistorică începe cu exponenții filosofiei vieții, a hermeneuticii filosofice şi se încheie cu filosofia postmodernă.

Deşi nu există o limită strictă în ceea ce priveşte începutul perioadei contemporane în filosofie, analizăm filosofia anistorică, pornind de la W.Dilthey şi O.Spengler până la postmodernism, nu înainte însă de a examina concepția nietzscheiană despre istorie, ea fiind deosebită prin caracterul ei revoluționar pentru filosofia occidentală, precum este întreaga operă filosofică a marelui gânditor german.

F.Nietzsche enunţă ideile sale anistorice în lucrările *A doua consideraţie inoportună. Despre foloasele şi daunele istoriei pentru viaţă* şi *Omenesc prea omenesc*. Conceptele cu care operează F.Nietzsche în teoria sa despre istorie sunt: excesul de istorie anihilează umanul, antiistoricul „asigură noutatea", metaistoricul – locul unde a luat naştere evenimentul istoric, supraistoricul – „situaţia în care omul nu mai participă la istorie" [8, p.53]. În concepţia sa, istoria, ca pură ştiinţă suverană, ar trebui să reprezinte un soi de concluzii şi bilanţ al vieţii pentru umanitate. Educaţia istorică nu e un lucru benefic pentru viitor decât din perspectiva unui curs al vieţii, nou şi puternic, a unei culturi în devenire. F.Nietzsche înaintează trei tipuri de istorie: *monumentală* în care trecutul e prezentat drept model, deci „rescris"; *tradiţională*, cunoscută că pune accent pe tradiţii, nu permite privire amplă, ieşire din istorie şi *critică*, care presupune ruperea de la trecut, cercetare, condamnare pentru greşeli, acesta fiind modelul susţinut de autor.

În concepţia filosofului german, „surplusul" de istorie duce la profilarea raportului contrar dintre intern şi extern, perturbarea instinctelor poporului, la ideea nocivă că omenirea a ajuns la bătrâneţe, stare ironică faţă de sine, paralizia forţelor vitale. „Numai omul puternic va suporta istoria, iar cei slabi vor fi complet eliminaţi din ea" [8, p.56].

Importantă pentru cercetarea noastră este ideea referitoare la obiectivitatea cunoaşterii istorice. Obiectivitate înseamnă, în concepţia lui F.Nietzsche, stare de spirit în care istoricul examinează un eveniment ţinând cont de toate motivaţiile şi consecinţele lui cu atâta acurateţe, încât acel eveniment nu l-ar putea influenţa în nicio măsură. Conform concepţiei lui F.Nietzsche, trecutul nu-l putem tălmăci decât pornind de la cel mai înalt punct de forţă din realitate [8]. Astfel, F.Nietzsche se alătură tradiţiei interpretative stabilite mai târziu în filosofia contemporană.

Expunând teoriile specifice perioadei contemporane, nu putem trece cu vederea concepţia lui H.Rickert, care în *Probleme ale filosofiei istoriei, Ştiinţă a naturii şi ştiinţă a culturii* a continuat ideea lui W.Windelband, care deosebeşte ştiinţe generale şi individualizatoare, dar şi ştiinţe apreciative şi neapreciative, de unde concluzionează că există patru tipuri de ştiinţe: neapreciativă şi generalizatoare, acestea fiind ştiinţele exacte; neapreciative şi negeneralizatoare, ca exemplu pot fi geologia, biologia; apreciative şi generalizatoare, din care fac parte ştiinţele sociale, economice, jurisprudenţa; apreciative şi negeneralizatoare, care, desigur, este însăşi istoria. Astfel, menţionând contribuţia lui H.Rickert în dezvoltarea filosofiei istoriei, noi accentuăm totuşi că istoria nu este formată doar din fapte individuale, dar şi din relatări „ale cuiva" care, fiind prezent azi, percepe trecutul, îl reconstruieşte.

Fondatorul hermeneuticii moderne W.Dilthey, precursorii căruia au fost W.Windelband şi H.Rickert, a ţinut cont în concepţiile sale de diferenţa netă stabilită de Im.Kant şi Hegel între natură şi istorie. Acest lucru l-a încurajat să încerce o explicaţie între cele două tipuri de ştiinţă. Prin prisma diferenţei dintre axiologic şi gnoseologic, filosoful german delimitează legile naturii, care aparţin raţiunii judicative şi norme, care aparţin raţiunii apreciative. Pentru W.Dilthey norma nu e un principiu de explicare, ca legea naturii, ci un principiu de apreciere [3].

Reieşind din aceasta, a fost formulat scopul ştiinţelor naturii, care se intervede în formularea legităţilor generale, iar al istoriei – în descrierea faptelor individuale. W.Dilthey le numeşte *ştiinţă nomotetică* şi *ştiinţă ideografică*. În ceea ce priveşte istoria, cercetătorul este împotriva înregistrării simple a faptelor.

Influenţat de H.Rickert şi W.Windelband, W.Dilthey a formulat principiul relativismului nepremeditat, conform căruia istoricul este limitat de epoca în care trăieşte, simte, reflectează. Critica raţiunii istorice W.Dilthey o expune în *Introducere în ştiinţele spiritului*, în care menţionează că ştiinţele spiritului nu alcătuiesc un ansamblu de o constituţie logică analoagă alcătuirii cunoaşterii naturii, conexiunea lor s-a dezvoltat istoriceşte. Materialul acestor ştiinţe îl alcătuieşte realitatea social-istorică, aşa cum ea ca tip a fost conţinută în conştiinţa umanităţii. Principiul acestor ştiinţe este conştiinţa asupra raportului adevărului lor cu realitatea, critica raţiunii istorice este capacitatea omului de a se cunoaşte pe sine însuşi, precum şi societatea, şi istoria create de el.

W.Dilthey, concomitent cu ideea de a înlocui critica raţiunii pure kantiene prin „critica raţiunii istorice", căuta o modalitate de a pune conştiinţa istorică în locul pe care îl ocupă la Hegel Cunoaşterea Absolută [3]. Hegel includea istoria în Cunoaşterea Absolută, W.Dilthey, însă, admite variaţiile continue în interpretarea condiţiilor istorice. În aşa fel, pentru W.Dilthey scopul cunoaşterii istorice este de a învinge propria relativitate, justificând, astfel, obiectivitatea cunoaşterii în domeniul ştiinţelor umane.

W.Dilthey concepea întemeierea ştiinţelor spiritului pe ştiinţa psihologică, iar istoria o identifica cu viaţa. Astfel, categoriile cu care operează filosoful sunt: trăire, înţelegere, expresie, sens, semnificaţie, valoare, structură etc.

Trăirea este însăşi realitatea, înţelegerea fiind „relaţia elementelor vieţii faţă de întreg, prin apel la trecut", de unde rezultă că înţelegerea e relativă, căci trebuie să ajungi la moarte ca să ai viaţa în totalitate, trebuie să ajungi la sfârşitul istoriei ca să o poţi avea în totalitate. Istoria, susţine el, fiind realizarea vieţii în timp sau la moment, poate fi privită categorial, drept raportarea elementelor la întreg. Ea nu trebuie atribuită obiectelor existente în repaos şi atinse de subiect; aceste obiecte formează o unitate doar în raport cu personalitatea, cu viaţa în care sunt incluse [3].

În esenţă, W.Dilthey pledează împotriva stabilirii în istorie a unui sens şi scop unic, precum se susţinea în filosofia clasică a istoriei, iar de la trăire, înţelegere, comprehensiune, expresie cercetătorul ajunge să susţină subiectivitatea cunoaşterii istorice: ceea ce este fapt istoric depinde mult de perceperea lui de către cercetător şi de exprimarea lui. În comparaţie cu G.Simmel, care considera că istoria este o proiecţie iluzorie a propriilor noastre trăiri de conştiinţă pe ecranul curat al trecutului, W.Dilthey susţine că istoria este cunoaşterea trecutului în prezent, autocunoaşterea de către istorie a propriului suflet, care învie şi retrăieşte din nou experienţa trecutului în prezent.

Astfel, istoria este o succesiune de sensuri şi valori şi niciuna din ele nu are un caracter absolut. Comparativ cu filosofii clasici, pentru care istoria este un proces spre scop, iar sensul presupune o finalitate, W.Dilthey percepe istoria ca devenire.

Precursorii lui W.Dilthey, W.Windelband şi H.Rickert, reprezentau curentul neokantian, B.Croce şi R.G. Collingwood au fost urmaşii lui Hegel, oferindu-ne o nouă interpretare a filosofiei hegeliene, dar şi unii, şi alţii au contribuit la elaborarea filosofiei contemporane a istoriei.

Deosebirea fundamentală între teoria spiritului la B.Croce şi istoricismul lui Hegel este următoarea: formele spiritului nu sunt argumentate într-o devenire, nu decurg una din alta, ci coexistă. Formele spiritului, după B.Croce, nu sunt succesive, ci simultane, nu sunt opuse, ci distincte [2].

Astfel, menţionăm că conceptele fundamentale în teoria lui B.Croce sunt cele referitoare la expresie şi intuiţie. Prin expresie el înţelege nu doar pe cele lingvistice şi nelingvistice (expresivitatea artei, de exemplu). Conceptul de expresie cuprinde toate posibilităţile omului, prin care B.Croce tinde să demonstreze caracterul neintelectiv al intuiţiei. „Orice intuiţie este expresie", conchide el.

Analizând teoria lui B.Croce asupra istoriei, deosebim următoarele etape de formare: prima reprezintă identitatea istoriei cu arta (istoricul descrie fapte, numai că artistul întruchipează fapte şi obiecte posibile, pe când istoria – ceea ce a fost realizat); în cea de-a doua istoria este interpretată prin prisma logică, fiind o teorie a gândirii; urmează istoria şi filosofia; istoria şi natura; ultima etapă presupune autonomia istoriei, unde se accentuează că obiectul istoriei este nu trecutul ca atare, ci cel despre care avem dovezi.

De asemenea, susţinem că istoria adevărată nu conţine posibilul, ea permite istoricului să afirme doar ceea ce îi impun faptele puse la dispoziţie.

Astfel, pentru a defini istoria, filosoful italian porneşte de la distincţia cunoaşterii prin imaginaţie sau prin intelect, cunoaşterii individualului sau cunoaşterii universalului, a lucrurilor considerate fiecare în parte sau cunoaşterii relaţiilor, ori, în sfârşit, cunoaştere producătoare de imagini sau producătoare de concepte. După definirea fiecărui tip de cunoaştere, B.Croce face următoarele concluzii: „Ceea ce rămâne precis în urma acestor explicaţii este că două sunt formele fundamentale şi pure ale cunoaşterii: intuiţia şi conceptul, arta, ştiinţa şi filosofia, topind în ele istoria, care este o rezultantă a intuiţiei pusă în contact cu conceptul" [2].

R.G. Collingwood este, în mare măsură, influenţat de B.Croce, având în vedere dezvoltarea problematicii filosofiei istoriei şi culturii. În comparaţie cu H.Rickert şi W.Windelband, care argumentează diferenţa dintre ştiinţele spiritului şi cele ale naturii şi susţin necesitatea utilizării diferitelor metode de cercetare, idee dezvoltată în continuare de W.Dilthey, B.Croce şi R.G. Collingwood, ultimii au analizat istoria alături de celelalte forme ale experienţei umane: arta, religia, ştiinţa, filosofia. Ceea ce uneşte teoriile lor este susţinerea directă sau indirectă a subiectivităţii în cunoaşterea istorică şi căutarea sarcinii istoricului pentru o activitate eficientă.

Concepţia lui W.Dilthey în continuare a fost dezvoltată de M.Heidegger [6], care în repetate rânduri constata criza istoriografiei moderne. M.Heidegger consideră că aceasta nu este cu nimic mai bună decât mitologia şi poetica, care, de asemenea, oferă unele cunoştinţe despre lume. Orice tentative de a privi istoria dintr-o parte, de a se înălţa deasupra ei, ceea ce e tipic pentru ştiinţa istorică, sunt sortite eşecului. M.Heidegger propune elaborarea problemei celor trei istorii: istoria individului, istoria existentului şi istoria fiinţei. În sfârşit, filosoful german ajunge la concluzia că istoria se întâlneşte foarte rar. Istorie este numai acolo unde se pronunţă hotărârea iniţială privind existenţa adevărului. Pentru M.Heidegger, ca şi pentru W.Dilthey, comprehensiunea şi interpretarea sunt elemente imanente existenţei umane.

Istoricitatea este prezentă în orice raport de cunoaştere, ea este parte componentă atât a celui ce cunoaşte, cât şi a ceea ce este cunoscut, a obiectului şi a subiectului cunoaşterii. Aceştia sunt „istorici", adică ambii au modul de a fi ai istoricităţii. Pentru M.Heidegger, menţionează H.Gadamer, „faptul că noi nu putem vorbi de istorie din considerentul că suntem noi înşine istorici semnifică faptul că anume istoricitatea fiinţei umane, în veşnica mişcare de cunoaştere şi uitare, permite reîntoarcerea trecutului la viaţă" [4, p.53-54].

Valoroase teoretizări asupra problemelor legate de metodele şi obiectul cercetării ştiinţei istorice descoperim în conceptele istoricilor români A.Xenopol, N.Iorga şi V.Pârvan care, spre deosebire de contemporanii lor occidentali, erau determinaţi de nevoile interioare ale ştiinţei istorice.

Putem menţiona, în acest context, valoarea gnoseologică şi metodologică pentru dezvoltarea filosofiei istoriei de la sfârşitul secolului al XIX-lea, a ideilor filosofului şi istoricului român A.Xenopol care, spre deosebire de concepţiile lui W.Windelband şi H.Rickert, cercetează problematica gnoseologică prin prizma relaţiei obiect-subiect în cadrul problemei fundamentale a filosofiei. A.Xenopol depăşeşte tratarea empiristă, caracteristică epocii, oferindu-i cercetării istorice „făclia ştiinţei", susţinând că, de fapt, ştiinţa nu este decât reproducerea raţiunii lucrurilor în raţiunea omenească, „raţiunea pentru care adevărul obiectiv este greu sau imposibil de realizat, fie din cauza mijloacelor de investigare sau de imixtiunea elementului personal – e absolut indiferentă de scopul pe care îl urmăreşte ştiinţa. Dacă aceste obstacole vor fi înlăturate şi în măsura în care vor fi, ştiinţa îşi va extinde imperiul" [11, p.129].

Concepţia lui V.Pârvan despre istorie se afirmă într-o perioadă istorică cu profunde transformări şi mutaţii în sfera gândirii filosofice, determinate şi de apariţia unor domenii specializate ale acesteia. Pentru el, obiectul cunoaşterii istorice îl reprezintă devenirea creatoare a umanităţii, limitând însă ştiinţa istorică la istoria omului. Istoria şi filosofia pentru V.Pârvan trebuie să realizeze tema lor comună, care este redarea unitară a spiritualului omenesc cu istoria lumii.

Principalele coordonate ale logicii şi ale judecăţii istorice ale lui N.Iorga sunt formulate în volumul său *Generalităţi cu privire la studiile istorice* [7]. Istoric cu renume mondial, el continuă viziunea raţionalist-dialectică şi umanistă. Este incontestabil efortul pe care l-a depus savantul în studiul realităţii istorice în complexitatea şi dinamica ei, care a depăşit unele limite de concepţie, conducând la interpretarea unor domenii – concepte ale vieţii sociale (meşteşug, agricultură, comerţ, cultură etc.) şi a altor aspecte ideologice, care au avut tangenţe cu orientările şi şcolile istorice din epocă. N.Iorga subliniază în opera sa caracterul autonom al istoriei. El se disociază de alţi istorici, inclusiv de dascălul său A.Xenopol, în încercările de a stabili de pe poziţii metafizice sfera şi domeniul cercetării istorice, considerându-le lipsite de probitate ştiinţifică. Însă, trecând totuşi peste momentele specifice ale concepţiei sale, este de menţionat semnificaţia axiologică pe care o atribuie savantul istoriei, ce trebuie dusă în slujba interesului social, prin care se înfăţişează progresul istoric, susţinut de „permanenţele istorice" (factorii care stau la baza constituirii unui popor, culturi, civilizaţii – pământul, rasa şi ideea) [7, p.271].

Problema periodizării în istorie la etapa actuală este cercetată de filosoful rus C.M. Kantor, care concepe fenomenul istoriei parcurgând şase etape, fiecare dintre ele având la bază un fenomen, un nume. La baza primei etape a stat Moisei, primul proroc evreu, salvator şi revoluţionar, protagonistul celei de-a doua etape a fost prorocul Isaia, cea de a treia i-o datorăm lui Iisus Hristos, a patra etapă este perioada ce începe cu apariţia primilor creştini în Roma până la sfârşitul Epocii Moderne, cea de-a cincea îi are ca fondatori pe K.Marx şi F.Enghels, „care formau lumii noi principii şi o pregăteau la luptă pentru scopul istoriei, care, în concepţia lui K.Marx, trebuia să finalize cu constituirea unei societăţi libere" (Кантор, 2009, 49). A şasea etapă aparţine Revoluţiei din octombrie 1917, etapă în care, pentru început, Rusia nu era considerată de către Occident drept societate istorică, iar din perspectivă spirituală ea a depăşit asemenea societăţi ca Germania, Italia, Franţa, Spania şi SUA [13, p.50]. Paradigma acestei etape s-a epuizat, deoarece partidul comunist, constituit ca internaţional, s-a transformat în naţional şi a degradat. Principiile societăţii bazate pe clase au fost constituite cu accent etnic şi religios. Menţionăm faptul că concepţia respectivă are un caracter escatologic. O interpretare asemănătoare, prin care se deosebesc tot şase vârste ale istoriei, în analogie cu şase zile ale creaţiei, aparţine ilustrului filosof al Evului Mediu Aurelui Augustin. În cazul filosofului rus, istoria este la fel ca şi viaţa individului, fiind scurtă şi perdeterminată, „istoria a început peste milioane de ani de la apariţia omului şi se va sfârşi la fel cu milioane de ani înaintea dispariţiei omenirii". Conform acestei viziuni, putem susţine că pentru C.M. Kantor sfârşitul istoriei este determinat de sterilitatea creaţiei şi de epuizarea viziunii elitei creatoare.

Concluzii

Omul contemporan este orientat spre satisfacerea necesităților aflate în permanentă creştere şi perfecționare calitativă. Produs în ritmul universalizării şi dinamizării societății globale, omul şi societatea dezvoltă la maxim un egoism ontologic, creând posibilitatea constituirii societății de consum, unde consumatorul este concentrat doar asupra necesităților de ordin material. Individul într-o astfel de societate devine un om neîmplinit, nerealizat, care nu mai participă la transformările societății, dar se confruntă cu mari dificultăți, atunci când trebuie să reacționeze la provocările de ordin intern şi extern. Astfel apare posibilitatea aflării individului într-o stare de incertitudine permanentă care duce inevitabil la aplatizare şi face posibilă manipularea conştiinței, ştergerea trecutului şi a valorilor, a umanului. Reieşind din concluziile care s-au conturat, formulăm următoarele recomandări:

✓ Pentru a înțelege realitatea este necesară înțelegerea filosofică atât a propriei istorii, cât şi a celei universale, care este supusă, în ultimul timp, unor crize sociale permanente, iar omul e supus unor frustrări existențiale. Trebuie de conştientizat că responsabilitatea pentru existența socială nu ține doar de membrii elitei politice, dar, în special, de elita intelectuală, după care urmează celelalte elite şi, evident, membrii societății ca participanți direcți la marea acțiune istorică. Recomandăm, astfel, Ministerului Educației din Republica Moldova să adopte măsuri în scopul corelării concepțiilor filosofice cu cele din domenii conexe ale ştiințelor socioumanistice la nivelul curriculei şcolare şi universitare, în vederea coerenței sistemului de cunoştințe ştiințifice ce trebuie predat în cadrul învățământului preuniversitar şi universitar. De asemenea, este necesară extinderea cercetărilor asupra identificării şi corectării conceptelor eronate despre filosofie şi istorie deținute de elevi şi studenți.

✓ În cazul în care pornim de la axioma că nu politica determină viitorul societății, ci şcoala, recomandăm introducerea, în cadrul învățământului superior, a unor noi specializări ce ar contribui la formarea personalităților capabile să adopte decizii, ținând seama de dinamica proceselor contemporane şi de schimbările pe care le poate suferi omul, ca acesta să nu-şi piardă „Eu-l" ca ființă istorică, ca membru al unei comunități cu valori şi tradiții, dar în acelaşi timp să conştientizeze necesitatea perspectivei.

✓ Dezbaterile ştiințifice susținute la cel mai înalt nivel la foruri naționale şi internaționale trebuie să conducă la o elaborare de pe poziția de la începutul sec. al XXI-lea a unei paradigme care ar reglementa relația fundamentală dintre istorie şi om, dintre dezvoltarea realității istorice şi conştiința istorică. Aceasta din urmă înregistrează în cadrul transformărilor din ultimul timp mutații care, după perioada ideologiilor sterile ale sec. al XX-lea, traversează progresele şi regresele civilizației tehnocratice a acestui început de mileniu. Acest fapt demonstrează necesitatea elaborării unor noi teorii ale dezvoltării societății contemporane, care ar viza şi ar prognoza efectele mondializării.

Bibliografie:

1. COMTE, A. *Discurs asupra spiritului pozitiv*. Bucureşti: Editura Ştiințifică, 1999. 131 p. ISBN 973-44-0221-8
2. CROCE, B. *Contribution à la critique de moi-même.* Paris: PUF, 1976. 112 p. ISBN 9782930560199
3. DILTHEY, W. *Introduction a l'etude de science humanes.* Paris: PUF, 1992. 526 p. ISBN 431627970
4. GADAMER, H. *L' experience interieure du temps et l' echec de reflection dans la pensee occidentale*. Vol. Le temps et les philosophies, Paris: Du Senil, 1998, 248 p.
5. HEGEL, G.W.F. *Prelegeri de Filosofie a Istoriei*. Bucureşti: Humanitas, 1997. 424 p. ISBN 973-28-0635-4
6. HEIDEGGER, M. *Repere pe drumul gândirii*. Bucureşti: Humanitas, 1988. 448 p. ISBN 0730-as
7. IORGA, N. *Generalități cu privire la studiile istorice.* Ediția a IV-a. Iaşi: Polirom, 1999. 400 p. ISBN 973-683-378-X
8. NIETZSCHE, F. *A doua considerație inoportună. Despre folosul şi neajunsurile istoriei pentru viață*. Bucureşti: Ararat, 1994. 112 p. ISBN 973-96682-3-2
9. POPPER, K. *Mizeria istoricismului*. Bucureşti: ALL Educațional, 1998. 144 p. ISBN 973-571-176-1
10. SAHARNEANU, E. *Sensul şi orientările procesului istoric contemporan*. Iaşi: Ştefan Lupaşcu, 2002. 234 p. ISBN 9975-70-014-4
11. XENOPOL, A.D. *Teoria istoriei*. Bucureşti: Editura Fundației Culturale Române, 1997. 366 p. ISBN 9735771209, 9789735771201
12. КОЛЛИНГВУД, Р.Дж. *Идея истории. Автобиография.* Москва: Наука, 1980. 488 с. ISBN 97-80.0504000000
13. КАНТОР К.М. Очаги истории. В: *Вопросы философии*, 2009, №3, с.32-53. ISSN 0042-8744

Prezentat la 21.05.2015

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Științe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.143-148

HUMANIST VALUES OF SPORT AND THE PROBLEMS OF SOCIAL GLOBALIZATION

Lyubov SHEREMET

National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine

The article is dedicated to the consideration of sport activity under the perspective of social philosophy, with special attention given to core values of the contemporary sport manifested particularly by the Olympic movement. It is argued that the main intellectual source of the Olympism is the translation of liberal ideology into the sphere of sport, with the idea of dialogue as a norm of interpersonal relation serving as a pivotal in socio-cultural foundations of the contemporary Olympic movement. The current crisis of sport is described in the paper in terms of further commercialization and professionalization that corrupts its immanent original ideal used to manifest the humanistic and universal values of sport for all the humankind in general. The contemporary market economy is demonstrated as the one which has transformed sport into means for achieving business success, individualistic 'record' prestige and anthropological representation. It is stated that the denoted trend could be opposed by the humanization of sport, its main criterion being the role of the dialogue: sport is humane as far as it is discursive. The author argues that to preserve discourse in sport is to perform the task for humanism movement best defined by the principle 'sport for human person, and not human person for sport'.
Keywords: *sport, humanism, values of sport, philosophy of sport, Olympic movement.*

VALORILE UMANISTE ALE SPORTULUI ŞI PROBLEMELE GLOBALIZĂRII SOCIALE

Acest articol are ca subiect activitatea sportivă cercetată din perspectiva filosofiei sociale, o atenție deosebită fiind acordată valorilor de bază ale sportului contemporan manifestate, în special, în mişcarea olimpică. Se susține că sursa intelectuală de bază a olimpismului este ideologia liberală implementată în sfera sportului, promovând ideea că dialogul, ca o normă a relațiilor interpersonale, serveşte în calitate de fundație socioculturală a mişcării olimpice contemporane. Criza actuală a sportului este descrisă în lucrare în termeni de comercializare şi profesionalizare continuă care corup ideea originală, imanentă, utilizată pentru manifestarea valorilor umaniste şi universale ale sportului pentru umanitate în general. Actuala economie de piață este catalogată ca fiind responsabilă de transformarea sportului în mijloc de obținere a succesului în afaceri, a recordurilor individuale prestigioase şi pentru reprezentarea antropologică.
Cuvinte-cheie: *sport, umanism, valori ale sportului, filosofia sportului, mişcare olimpică.*

The gradual transformation of sport into a global phenomenon, as well as its international institutionalization and its further socialization, including both its mass character and the growing interaction of nations and persons through sport activity, leads to the emergence of social and cultural sport movements of global status. The best example of them is the International Olympic movement established by Pierre de Coubertin. The Olympic movement was created, first of all, in order to unite the subjects of sport activity – those who consider its huge humanistic and social-cultural potential and strive to develop sport as an important component of human culture by achieving the most complete realization of universal human values and ideals in sport and by preventing its use with some antihuman purposes.

Still, if we would try to evaluate the activity of the contemporary Olympic movement basing on the denoted presumptions, quite a contradictory picture could be drawn. On the one hand, there are certain efforts being applied within the scope as to increase the role of sport in strengthening the peace and international understanding and in realizing other humanist cultural values. International Olympic Committee plays a powerful role in those efforts. For example, it does good job with initiating the work on Olympic education of children and youth and with fighting with doping and usage of drugs injurious to the athletes' health. Such efforts are being applied by national Olympic committees as well, and by their World organization and continental unions.

There are some organizational changes carried out in the IOC itself. Its structure has been renovated and expanded; more women have joined its staff; several commissions have been formed, like athletes' commission, 'Sport for everyone' commission, 'Apartheid and sport' commission. During the last twenty or thirty years, IOC has launched major efforts aimed at the prohibition of political and racial discrimination, particularly by deciding to allow hosting Olympic games only to the countries that would guarantee the participation of all Olympic committees. 'Olympic solidarity' program, for instance, is aimed at overcoming the gap between the rich countries and the developing countries [3].



Still, it is necessary to stress that that is only one side of the Olympic movement that manifests its reference to humanistic values reflected in the ideals of the Olympism. On the other hand, we should denote certain inconsistency in the policy of the Olympic movement as for the practical realization of the humanist cultural potential of sport, at least 'in corpore'.

Within the frames of the Olympic movement, there is an approach becoming more and more prevailed, the one that considers the major value of the movement to be just sport itself, especially sport of higher achievements, and sport records, no matter what goals they are aimed at. That's why the attention zeroes in not on realizing the humanistic potential of sport but on all possible development of sport competitions and on encouragement of sport achievements, records, and winners. According to Jean Leiper, the Olympic ideal that revived the Games, is now but forgotten, and the current games are completely devoid of any philosophical basis, as the entertainment and the spectator side of Olympic games obfuscate their true philosophical meaning [4]. That opinion expressed many years ago could be but justified by the development of Olympic sport in the 21st century: the current crisis of the Olympic movement could be best described in terms of its much more further commercialization and professionalization that corrupts its immanent original ideal used to manifest the humanistic and universal values of sport for all the humankind in general.

We can ground that argument on many facts. For example, it would be sufficient just to remind ourselves of the official Olympic motto: *Citius. Altius. Fortius*, – it is evident that the goal here is higher achievements, and any propositions on replacing that motto with the one with more prominent humanistic orientations are being rejected. The latest *Olympic Charter* (in force as from 2 August 2015) lacks the paragraph present for the last time as long ago as in 1979:

The Olympic Games were not revived by the Baron de Coubertin merely to give contestants a chance to win medals and to break records, not to entertain the public, nor. to provide for the participants a steppingstone to a career in professional sport, nor certainly to demonstrate the superiority of one political system over another [6, p.109].

There are many premises that enable us talking about evaluating the Olympic movement in its roots as a liberal philosophical entity. The ideals of liberalism framed by John Locke, Charles-Louis de Montesquieu et al. during the Modern age and the Enlightenment, such as legal state, tolerance, personal freedom, and private property, were shifted from the sphere of theory into the social and economical practice of management. That's when international organizations started to establish themselves, from World Trade Fairs to the Red Cross and to the International Workingmen's Association. At the turn of the 20th century, as the industrialization process has found its way into the leading countries of the world, the emergent Olympic movement started to shape its spiritual basis where the principle of personal freedom – the constituent value of liberalism – has been embodied in the form of the idea of recurring international meetings organized in the image of Olympic games [5]. The translation of liberal ideology into the sphere of sport is the main intellectual source of the Olympism. In its major ideals and principles, – such as mutual understanding and friendship, good will and peace, exclusion of discrimination on racial, religious, or political reasons, competitive spirit between person and teams and not between nations, abidance by the rules of play, and the authority of referee, – one could easily recognize the corresponding fundamental values of the liberal Weltanschauung.

The Olympism is defined by Olympic Charter (2015) as 'philosophy of life, exalting and combining in a balanced whole the qualities of body, will and mind', which goal is 'to place sport at the service of the harmonious development of humankind, with a view to promoting a peaceful society concerned with the preservation of human dignity' [7, p.13]. That characteristic of the Olympism despite of all its pathos actually operates basic human existentials, which puts up a question of it lacking some definite inner essence.

Semantic vagueness of the Olympic philosophy ('Olympism without borders') issues the challenge of explicating the very notion of 'Olympism'. There are at least two aspects present in that notion. First of them is the inner-sporting context, when its definition is being carried out within the scope of sport terms: amateur sport, professional sport, sport competition, championship etc. The second one is meta-sporting: it is the result of its analysis in reference to the categories of culture (agonistics, play, dialogue etc). Taking into account the known conventionality of the proposed distinction, as well as considering the significance of the general sporting context, it would still be quite reasonable to transfer the explication problem into the social-cultural sphere, as those grounds of the Olympism connect sport to the universal process of culture. The thing is that domination of professional and particular norms over the universal values in the sphere of sport have been by

now shaped out into a specific sport subculture with its own ideology, norms, and values. As stated already by Johan Huizinga, in the social life of the 20th century, sport takes its place outside the cultural process:

Now, with the increasing systematization and regimentation of sport, something of the pure play-quality is inevitably lost... The spirit of the professional is no longer the true play-spirit; it is lacking in spontaneity and carelessness. This affects the amateur too, who begins to suffer from an inferiority complex. Between them they push sport further and further away from the play-sphere proper until it becomes a thing sui generis*: neither play nor earnest. In modern social life sport occupies a place alongside and apart from the cultural process* [2, p.197].

Olympism has emerged and existed as a play. The whole number of problems experienced by the Olympic movement (like the noted crises of fair-play principle and the correlation between amateur and professional sport) are caused by the need to preserve the play as the attribute of Olympism. If Olympism is a model of sport, then it is only because of the fair-play principle. And the fair-play principle, according to Johan Huizinga, is nothing else but the equivalent of decency expressed in terms of play.

In our opinion, agonistics and game play are connected in Olympism in the form of dialogue. It is the idea of dialogue as a norm of interpersonal relation that is included into socio-cultural foundations for the contemporary Olympic movement.

If in the Antique Olympic Games it was not a person but a personified will of gods that used to achieve victory, and then maybe the victory in the Olympic games in the 20th and 21st centuries is interpreted as not just a personal victory but rather the triumph of a nation, of a political system, or that of an ideology? While accepting some form of super-personal status in sport competition, an athlete thereby gets depersonalized, is deprived of his or her personal character. That's the way sport dialogue is distorted on all stages of civilization development, so that the problem of overcoming the distortion in question is probably condemned to eternal urgency.

And that's where one of the major issues of humanization of sport dialogue is concealed. A dialogue is a peer-to-peer communication. However, the situation in the contemporary sport features an indispensible intention on the demolition of the peer equality in question. A good example is the doping problem: it is well known that analeptics are quite harmful and that they oppose the ideals of sport that presuppose healthy and cohesive corporality and spirituality. What forces some athletes to run risks? There are many reasons. But the biggest of them is the ability to get some compensation (either in money, social prestige, or in ideological recognition) for the damage caused to their physical and mental health.

Thus, sport dialogue as the goal of the competition becomes means for compensating the lack of prestige or status in the spheres that lie outside sport activities. Here we should talk not just about certain drawbacks, but about the dehumanization of sport in general. It is not communication that becomes its pivotal point but a technology of achieving the result. Instead of thinking based on dialogue and humanism, there is a technocratic way of thinking establishing itself in sport, especially in sport of higher achievements.

Here we face the dependency of sport communication on discourse possibilities in other social spheres. If there is no dialogue in politics, then sport dialogue is unstable as well – it could be destroyed by compensatory tasks any minute. Of course, the ideal of absolute sovereignty of sport discourse is surely a utopia. However, the perspective of the humanization of sport should constantly put on social agenda a question of the acceptable measure of such compensatory values in sport, as in other case, without any limits set for it, we would be forced to certify the destruction of any humanistic foundation of sport movement and its humanistic ideology based on discourse.

If we refer to international sport, then overcoming compensatory deformations could be possible there, according to our opinion, within the frames of the emerging global dialogization of social relations, through the assertion of discourse imperative in non-violent world of peers. That's why realizing profound ideas of the Olympism is so important: through sport to the world without violence. Thus, sport communication freed from any pressure from compensations of any kind should become a certain model, orientation or even an international ethical norm (from sport without violence – to the world without violence) for the discourse paradigm emerging in other spheres (politics, economics, law, mass-media). Because the most simple (and the most dangerous) way of dehumanizing sport is to transform it into a subordinate part (means) of politics, ideology, business, militarism, state and so on.

STUDIA UNIVERSITATIS MOLDAVIAE, 2015, nr.10(90)
Seria "Științe umanistice" ISSN 1811-2668 ISSN online 2345-1009 p.143-148

That's why dialogue as a humanistic value of sport is at the same time its eternal problem. To preserve discourse in sport is the task for humanism movement: sport for human person, and not human person for sport. Dialogue is also a criterion of sport humanization: sport is humane as far as it is discursive.

During the Cold War and the arms race, in the time of 'the competition' between 'socialism' and 'capitalism', sport as a social system had been subject to ideologization: 'who is the better'. With the worsening of political relation between the powers there were cases of neglecting Olympic Games (but not participating in them) taken places from that or another side. There were cases of terrorist attacks on athletes as well, like in Munich in 1972 when Palestinian terrorists shot athletes from Israel.

The historical problem is that in capitalist countries, sport have been transformed into professional activity (by formula of 'goods – money – goods'), while in the countries of socialism sport was considered as 'amateur' although it had been financed by the state through trade unions and army clubs. Thus, in different 'camps' there were different sources for sport financing, and different ideals for sport motivation, in both moral and material encouragements.

After the dissolution of the USSR, in contemporary Ukraine, sport obtained professional status according to the Law of Ukraine 'On Physical Culture and Sport' (1994) [8]. After that, Ukrainian sport started to adapt to the norms accepted in the capitalist world, to forms of competitive individualism and collective competition with more or less adequate (actual and potential) pecuniary-market stimulation.

The development of Olympic movement in Ukraine, reorganization of its National Olympic Committee and sport federations clearly manifested the contradiction of the Ukrainian Olympic education as well. The problem is worsened by the general situation in the sphere of education and by specific social contest of the national crisis. Still, in spite of many difficulties, the Olympic education finds its certain propagation. Moreover, the becoming of the Olympic education in Ukraine takes place in new forms supplementary to traditional ones, both in special sport education on all levels and in universal education in schools and colleges, i.e. with the due respect to the national customs.

At the same time, major humanistic ideals of the Olympic movement 'Sport for peace and cooperation' come into contradiction with the liberal model of the market economy. Transnational corporations do not accept borders of national sovereignty and exert growing influence over world politics while becoming major players on the 'world chess board' alongside the national states. Sport now takes part in that play as well, in the person of its international organizations under UN patronage and under the support of nations – participants of the Olympic movement.

Market economy of the 21st century features marketing strategies combined with advertisement and PR. Global network marketing tends to engage all products of cultural industry, including sport, as well as other 'ideal goods' (like drugs, dietary supplements etc). There are 'four big Ps' of marketing known – Product + Price + Place + Promotion. Contemporary sport finds itself in this marketing net as well, asserting the unity of professionalism, public demonstrations (in the subspace of market economy) and sales – by satisfying the demands of mass consumers. Show-business (in the arts) and show-sport create informational virtual space of the contemporary mass culture, with its axiological interpretation being degenerated into utilitarian market prices.

One can argue that the contemporary professional usage of athletes' skills is enabled by the change in social values, by transforming sport into business. It is important to stress once again that liberal axiology imposes the discourse of economical development that implies that economical history of all countries follows one and only way of development – coming to the same result in different times and with different pace. Still, that theory does not take into account that economies of the so called developed countries are defined not only by qualitative features or their inner structure, but – which is even more important – by their leading position in the world system. As demonstrated, for instance, by such philosophers as Michael Hardt and Antonio Negri, the American model of economical development is not without the alternatives, and 'highly developed' are the countries that have exploited their colonial system, And considering the inequality of the status-quo, 'developing' countries could in no way attain the success of 'those who go ahead' [1].

Of course, it would be inappropriate to compare the situation in economics to that of wrestlers on the mat, where the strongest wins. As any athlete could be 'the strongest', even the one from a 'poorly developed' or a 'developing' country. In the old times, the victory of a 'Soviet wrestler' oven an 'American wrestler' would not mean the victory of 'socialism' over 'capitalism'. And today, athletes from Ukraine could just well get ahead in their sport achievements, as well as all other competitors from any other country.

In the very act of sport, be it jumping, running, swimming, boxing or anything else, there is no ideological content, as there is no such content in true works of literature or the arts. However, the attitude towards sport result as towards a 'victory' becomes ideological, prestigious, and quite significant, especially in the case of international performance under the flag of that or another country. Sport is indeed 'national' in many nations.

As for the problems related not to national politics but to economics, they are rather more complex. 'Victory at any price' and 'competitions of drug-makers' indeed belong to a class of business deals in network marketing (and to the compromises with one's consciousness in relation to individual athletes). Sports are included into the system of nonmaterial production, into entertainment industry, into the anthropology of cyberspace that, according to Hardt and Negri, "is really recognition of the new human condition" [1, p.291]. In post-industrial society, sports widen its social communicative sphere for presentation and representation. Continuous dialogue of 'I' (an athlete) and 'The Other' (yet another athlete) is presented by media as reality and hyper reality, as a show replicated for the whole world – and at that, the one that divide that world into those who existentially worry for that or another athlete or a team, and even for whole countries with their defeats and victories. The very sport competition (Olympic games, World and European championships etc.) have been transformed into a kind of visual information commodity. Existential dimension of sport becomes but its latent sense, its hidden ontological core.

Through the sport competition, we can even build a model of the Modernity on humanistic principles, by adhering to universal rules in play, in judging, in interaction that happens afterwards. In contrast to the cruelty of competition that could lead up to world wars, sport is intended for 'soft', humane detente of competition, for 'a handshake' between different athletes and different nations. Such an approach would enable realizing the model of co-existence in sport (and in international relations in general) basing on humanist principles of peer equality.

The main obstacle for its realization and for the lack of 'peace' in 'peaceful' sport model is in our opinion not individual egotism of athletes (as in Hobbesian *bellum omnium contra omnes*), but mostly the market model of sport and its cooptation in nonmaterial production due to the private property, including that of human body. As stated by Hardt and Negri:

"Today we are witnessing a competition among transnational corporations to establish and consolidate quasi-monopolies over the new information infrastructure. The various telecommunication corporations, computer hardware and software manufacturers, and information and entertainment corporations are merging and expanding their operations, scrambling to partition and control the new continents of productive networks" [1, p.300].

That universal communication network system, a kind of netocracy (power of networks) expands itself over sport production, its information and advertisement as well. Sport goods, sport clothing and behavior style, private life of sport superstars, their participation in politics and in different 'gala ceremonies' shapes out corporative capital, 'invisible' owners and managers of the world of sport – and the world in general. Philosophical consideration of global problems should really take into account its sport component, which is transnational by its scale but still quite strictly structured according to proprietorial economical interests.

Contemporary transnationalism in sport is manifested, for instance, in 'foreign' athletes coming to play in club teams in other countries, including Ukraine, for greater fees, while having nothing in common with those countries neither ethnically, nor culturally. Athletes become cosmopolitans, which can in turn decrease social and psychological tone expressed by the supporters by transforming them into purely network information structure, into virtual space of consumers. They travel the world as fans, following their beloved teams and spending huge sums on entertainment in this model of hedonist consumerism.

Transcendent power of private property tends to appropriate any social achievements. The crisis of private (not personal!) property in today's world does not mean a reduction of its significance. It just undergoes specific transformations by rejecting the principle of national territoriality and realizing itself in transnational communities of shareholders, in corporate club teams. In the literal and in a figurative sense, sport as an example of post-modern embodiment of private property became a sphere of power struggle within the administration of sport organizations.

Nevertheless, we think that social nature of sport is inevitable and will be prevalent once again, as well as humanist values that lie at the very core of sport activity. Sport is included into the universal system of social and cultural globalization, and only through the humanistic standard of sociality we can try to solve the contradictions of the current global crisis of human civilization in all its aspects.

Thus, we can make the following conclusions based on the investigation conducted in this paper.

In the age of industrialization and scientific civilization, sport became global social and cultural phenomenon and professional activity alongside other kinds of human activity. The dialogue form of sport communication has led to the emergence and to the development of the Olympic movement as a form of universal humanist trend aimed at peace and cooperation. However, market economy based on the principle of private property and atonal individualism has transformed sport into cultural goods, into means for achieving business success, individualistic 'record' prestige and anthropological representation. Objective inevitability of globalization processes in the contemporary world caused social and cultural globalization as well, including the one we see in the sphere of sport, attaching transnational features to that globalization. Still, social philosophy tends to include sport into social and cultural discourse, overcoming 'record individualization' of sport by referring to its agonistics and to the ecology of human being in order to obtain the humane existence of a person and an athlete, to give him or her senses of being while preventing 'the death of the subject'.

References:

1. HARDT, M. and NEGRI, A. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
2. HUIZINGA, J. *Homo ludens* / Transl. from German. London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul,1949.
3. LANDRY, F. Olympic Education and International Understanding: Educational Challenge or Cultural Hegemony. In: *International Olympic Academy. Report of the twenty-fifth session, 4th-19th July 1985*. Ancient Olympia, 1985, p.139-155.
4. LEIPER, J. M. The Olympic ideal – is it valid today as a philosophical basis of the Olympic game. In: *Review, Int. Council of Sport and Physical Education*, Iss.3, 1980, p.27-28.
5. LÉVI-STRAUSS, C. *Structural Anthropology* / Transl. from French. New York: Doubleday Anchor Books, 1967.
6. *Olympic Charter* (1979): http://www.olympic.org/Documents/Olympic%20Charter/OlympicCharterthrough_time/1979-Olympic_Charter.pdf.
7. *Olympic Charter* (2015): http://www.olympic.org/Documents/olympic_charter_en.pdf.
8. The Law of Ukraine "On Physical Culture and Sport" (1994) – In: Bulletin of the Verkhocna Rada of Ukraine, Iss.14, art.80 (In Ukrainian). http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/3808-12.

Prezentat la 17.11.2015